T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ABDULLAH BOSNEVÎ VE MERÂTİB-İ VÜCÛD İLE İLGİLİ BİR RİSÂLESİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan
Abdullah KARTAL

Danışman
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI

İstanbul 1996

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İnsanoğlu târihin başlangıcından itibaren kendisini ve çevresini anlamaya, anlamlandırmaya ve bu değerlendirmelerden elde ettiği sonuca göre de dünya görüşünü şekillendirmeye çalışmıştır. İnsanın kendisinde ve çevresinde olup-bitenleri anlama gayreti, onu insan-kâinat ve tanrı üçgeni etrafında odaklaşan sorunlar ile karşı karşıya getirmiştir.

İnsan-kâinat ve tanrı ilişkisini genel anlamda felsefe ve din olmak üzere iki temel kaynak çözme iddiasındadır. Birincisi bu dengeyi akıl diye nitelendirdiği bir güç ile sağlarken, ikincisi ise insanı bilgilendirilmeye ve aydınlatılmaya muhtaç bir varlık olarak değerlendirmiş ve onu yüce Yaratıcı'nın vahyine mazhar kılarak bu krizden kurtulmasını hedeflemiştir. İnsanın bu merakını giderme ve krizi aşma çabası sürecinde bu dengeyi kurmak isterken tamamen bozduğu da olmuştur. İnsan-kâinat ve tanrı ilişkisi adı altında formüle edilen varlık ve yaratma sorunu etrafında felsefenin geliştirdiği disiplinler konumuz dışıdır. Din ise çeşitli devirlerde şerîatlar bakımından farklı formlarda kendini göstermişse de varlık ve yaratma problemine verdiği cevaplar muhâtaplarının seviye farklarını da dikkate alarak hep aynı olmuştur.

Son din olan islamın hakim olduğu toplumlarda da varlık ve yaratma sorununa karşı ortaya atılan düşünceler felsefe, kelam ve tasavvuf disiplinleri altında formüle edilmiştir. Felsefe, insan-kâinat ve tanrı üçgenindeki varlık ve yaratma sorununa bütün varlıkların "Bir"den meydana geldiği anlamına gelen sudûr nazariyesini; kelâm sadece Allah'ın varolduğunu, diğer varlıkların ise Allah tarafından yoktan yaratıldığı görüşünü benimsemiştir. Tasavvuf ise hem felsefenin hem de kelâmın yorumlarını dikkate alarak kesretin vücûd-ı vâhidden taayyün, zuhûr ve tecellî yoluyla meydana geldiğini zuhûr doktrini ile formüle etmiştir.

Tasavvufda zuhûrun formülasyonu olan vahdet-i vücûd doktrininin ortaya çıkardığı sorunlardan birisi de Gerçek varlığın bir olduğu halde kesretin nasıl meydana geldiği, yânî tanrı- kâinât ilişkisi problemidir. Sufiler bu problemi meratib anlayışı ile aşmaya çalışmışlardır. Mertebe kavramı vücûd-ı vahidin taayyün ve tecellî esnasında bulunduğu noktaya verilen bir isim olarak vahdet-i vücûd doktrininin yaratılış teorisini açıklamaya çalışan anahtar kavramlardan birisidir. Mertebe bir taraftan "Bir" ve "Mutlak" olanın aşkınlığını korurken, diğer taraftan da vücûd bulan mukayyed varlığa "Bir"den bağımsız ve ayrı bir tanımlama getirmeyerek zihnin düalite batağına düşmesine mânî olan bir kavramdır.

Meratib düşüncesine İbnü'l- Arabî'nin çeşitli eserlerinde rastlıyorsak da bu konuyu ilk defa sistematik ve müstakil olarak Abdülkerim Cîlî'nin eserlerinde buluyoruz. Gerçek varlığın taayyün ve tecellî ederken bulunduğu mertebeler her ne kadar sayısızsa da anlaşılır kılmak için temel ve ana mertebeleri belirli sayılarda tutmak tasavvuf içerisinde bir gelenek olduğundan Cîlî hayatının sonlarına doğru yazdığı Meratibi'l-vücûd adlı eserde varlığın mertebelerini kırk olarak belirlemiştir. Daha sonra Şeyh Muhammed Fazlullah el-Hindî (ö.1029/1619) et-Tuhfetü'l- mürsele isimli eserinde meratibi yedi olarak sınırlamıştır. Abdullah Bosnevî'nin mürîdi Muhammed Garseddîn, Cîlî'nin kırklı tasnifini manzûm olarak kaleme almış, Bosnevî de mürîdinin bu manzûm meratibü'l-vücud'unu Kitabü'l-Kurâ ismiyle şerhetmiştir.

Bizim bu çalışmamızı Abdullah Bosnevi'nin bu eserinin tahkikli neşri oluşturmaktadır. Ancak eserin tahkîkinin yanında bâzı hususların da aydınlatılması gerektiğinden bu çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm risalenin yazarı Abdullah Bosnevi'nin hayatı ve eserleri ile ilgilidir. Entellektüel kimliği ve melami kişiliği açısından oldukça önemli bir kişi olmasına rağmen hayatı ile ilgili kaynaklardaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Ulaşabildiğimiz kaynakları ve kendi eserlerini tarayarak hayat kronolojisini çıkarmaya çalıştık. Ayrıca büyük çoğunluğu Süleymaniye kütüphanesinde bulunan eserlerinin kütüphane numaralarını kaydederek hangi konu hakkında olduklarını kısaca tanıttık.

İkinci bölümde ise çalışmamıza ön hazırlık olması için meratib tasniflerinin kısa

bir özetini verdik. Bu çerçevede beşli tasnifi (hazerat-ı hams), yedili tasnifi (meratib-i seb'a) ve kırklı tasnifi değerlendirdik.

Çalışmamızın üçüncü bölümünü ise *Kitabü'l-Kura'r-ruhiyyi'l-memdud li'l-ezyafi'l-varidine min meratibi'l-vücûd*'un analizi oluşturmaktadır. Eserin tasavvuf felsefesinin bütün konularına değinmiş olması ve zengin bir muhtevaya sahip olması konuları kısaca analiz etmeyi zorlaştırmıştır. Ancak yine de vahdet-i vücûd sorununun çerçevesinde ele alınan birçok konu incelememizin özünü oluşturmuştur.

Eserin son bölümünü ise metnin kendisi oluşturmaktadır. Metnin birisi tamamlanmamış iki nüshası vardır. Tamam olan nüsha müellif nüshası olduğundan karşılaştırmada hiç bir farklılığa rastlamadık.

Eser manzûm meratib-i vücûdun bir şerhi olduğu için beyitleri metne karıştırmamak için italik olarak yazdık. Eserde konu başlıkları olmamakla birlikte konuların bütünlüğünü dikkate alarak köşeli parantez ile ilave başlıklar koymayı uygun gördük.

Ayet-i kerimeleri metnin içerisinde sûre ve âyet numaraları ile gösterdik. Ancak hadîs ve diğer kaynakları dipnotta gösterdik.

Çalışmam boyunca hem çeşitli kaynak eserleri vermek suretiyle hem de risalenin kendi istinsahını bana vererek büyük hoşgörü ve desteğini gördüğüm danışmanım muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı Bey başta olmak üzere tezimin müsveddesini okuyarak fikirleri ile bana ışık tutan hocam Prof. Dr. Mustafa Kara Bey'e ve diğer hocalarıma teşekkür etmeyi bir vazife kabul ederim. Ayrıca çalışmam boyunca fikirleri ile bana yardım eden ve tezin arapça bölümünü bilgisayara yazan değerli arkadaşım Araştırma Görevlisi Ekrem Demirli'ye de teşekkür ederim.

Bu çalışmayla tasavvuf kültürüne ve özellikle günümüzde siyasi ve kültürel alanlarda savaşan Boşnakların kültürüne hizmet edebilmişsem kendimi bahtiyar sayacağım.

Abdullah KARTAL
Bursa-1996

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

b. : İbn

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

ef. : Efendi

h. : Hicrî

haz. : Hazırlayan

hz. : Hazreti

nr. : Numara

s. : Sahife

sav. : Sallallâhu Aleyhi

thk. : Tahkîk

trc. : Tercüme

vb. : Ve benzeri

vr. : Varak

vs. : Ve Sâire

BİRİNCİ BÖLÜM

BOSNEVÎ'NİN HAYÂTI VE ESERLERİ

I- HAYÂTI

A- Hayâtı

Bosnevî hakkında kaynakların bize verdiği bilgiler son derece yetersiz ve çoğu birbirinin tekrârı olmaktan ibârettir. Geç dönem sayılabilecek XVII. yüzyılda yaşamış ve muâsırlarını dikkate aldığımızda "velûd" bir yazar olmasının ötesinde tartıştığı ve gündeme getirmek istediği konular açısından son derece önemli bir misyon yüklenmiş olduğunu söyleyebileceğimiz böyle bir mutasavvıfın hayâtı hakkında hemen hiçbir bilginin olmayışı, üzerinde durulması gereken bir husûs olarak gözükmektedir.

Kanaatımize göre bu eksikliğin –belki ihmâlin– iki sebebi vardır:

a) Bosnevî hakkındaki bilgilerin yetersizliğinin belki en önemli gözüken sebebi, Şeyhin, döneminin klasik tasavvuf erbâbı gibi olmayışıdır. Hiç şüphesiz, Bosnevî entellektüel ilgisinin ötesinde belirli bir tarîkat kültürünün de içerisindedir. Ancak kendisinden ziyâde, eserlerinin ve düşüncelerinin öne çıkmasını sağlayan melâmî kişiliği ve hedef olarak daha çok entellektüel bir kimliği tercîh etmiş olması Bosnevî'nin muayyen bir sosyal grup tarafından sâhiplenilmesine mânî olmuştur.

b) Bosnevî'nin son derece hareketli ve dinamik bir hayât yaşamış olması, özellikle hayâtının önemli bir bölümünü de Arap dünyâsında geçirmiş olması, hakkındaki malûmât toplama güçlüğünü doğurmuştur.

Hilâfet merkezinde "Bosnevî",[1] "Şârihu'l-Fusûs"[2], "Abdî Efendi"[3], memleketi Rumeli de belki bir özlemin ve şikâyetin ifâdesi olarak "Gâibî"[4] lakabıyla meşhûr olmuş olan Abdullah b. Muhammed er-Rûmî, XVII. yüzyıl Osmanlı döneminin önemli mutasavvıf ve şâiridir.

Bosnevî, Rumeli topraklarında bulunan ve kültürel açıdan verimli bir bölge teşkîl eden "Bosna"da doğmuştur.[5] Doğum târihi kesin olarak bilinmemektedir. H. 992/1586 târihinde doğmuş olduğu şeklinde bir rivâyet varsa da[6] bunun doğru olması mümkün değildir. Çünkü Bosnevî *Fusûs* şerhinin mukaddimesinde[7] 1003/1594 yılında Rusçuk'da yapılan bir savaşa katıldığını bildirmektedir. 992 tarihini doğum yılı olarak aldığımızda bu savaşa 11 yaşında katılmış olmaktadır. Bu ise mümkün gözükmemektedir. Buna, Basagic'in[8] belirtiği gibi ilmini tamamlayıp 1002 yılında ilk kez hacca gittiği eklenirse, bu tarihin kesin olarak yanlış olduğu ortaya çıkar. Bu durumda Bosnevî'nin 992 tarihinden en az 5-10 yıl daha önce doğmuş olduğu söylenebilir.[9]

Âilesi ve sosyal durumu hakkında hiçbir bilgiye sâhip olamadığımız Bosnevî, ilk tahsîlini muhtemelen dönemin geleneksel müfredâtına uygun olarak memleketinde tamamladıktan sonra, dönemin ilim ve kültür merkezi İstanbul'a gelmiştir.[10] Bosnevî'nin İstanbul'a ne zaman geldiği ve nasıl bir tahsîl gördüğü bilinmiyorsa da genç sayılabilecek bir dönemden itibâren yazmaya başladığı eserlerinden ortaya koyduğu derin birikim ve geniş perspektiften hareket ederek bu döneminde felsefe, kelâm ve tasavvufî düşünce disiplinlerini hakkiyle tahsîl etmiş olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

---

[1] Ergun, S. Nuzhet, *Türk Şâirleri*, s. 864.

[2] Müstakîmzâde, S. Sadettîn, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye-i*, s. 32^b-33^a; Handzıc, Mehmet, *Knyızevn Rad*, s. 29

[3] Handzıc, Mehmet, *Cevheru'l-esnâ*, s. 124.

[4] Handzıc, Mehmet, *a.g.e.*, s. 124.

[5] Şeyhî, *Zeyl-i Şakâyık*, c. I, s. 146; Ergun, S. Nuzhet, *a.g.e.*, s. 864.

[6] İsmâil Paşa (Bağdat'lı), *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c. I, s. 476.

[7] Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî manassâti Hikemi'l- Fusûs*, Bulak, c.I, s.74

[8] Basagic, Dr. Saffet- Beg, *Bosnjaci u İslamskoj Knjizevnosti*, 1930, Sarayova, s. 108

[9] Shelley, Christopher, Abdullah Effendi Commentator on the Fusûs al- Hikem, *Journal of the Muhyıddın Ibn Arabî Society*, sayı, XVII, 1995, s.79

[10] Ergun, S. Nuzhet, *a.g.e.*, s. 864; Handzıç Mehmet, *a.g.e.*, s. 29.

Bosnevî'nin, bir taraftan tahsîline devâm ederken, diğer taraftan da entellektüel ilişkileri açısından zâten içerisinde bulunduğu tasavvufu, pratik bir hayât tarzı olarak tercîh etmiş olduğunu görüyoruz.[11]

Bosnevî, önce devrin melâmî büyüklerinden Bursa'lı Hasan Kabâdûz'a intisâp etmiştir.[12] Bosnevî'nin ilk olarak Bursa'ya gidişi ve Şeyh Hasan Kabâdûz'a intisap tarihi hakkında kaynaklar yeterli bilgi vermemektedir. Bosnevî Bursa'ya ilk olarak 1002 yılındaki haccından önce mi yoksa katıldığı Rusçuk savaşından sonra mı gitti? Shelley[13], Osman Yahya'dan alıntı yaparak Bosnevî'nin H.1001 yılında Bursa'da bulunduğunu ifade eder. Ona göre, bunun delili ise Bosnevî'nin kaleme aldığı *"hal'un na'leyn"* isimli risalede kendisinin 1001 yılının ramazan ayının son 10 gününü Bursa'da geçirdiğini belirtmesidir. Öyle anlaşılıyor ki, bu, Osman Yahya'nın başlattığı ve Shelley'in devam ettirdiği bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Zira zikredilen risalenin müellif yazmasında bu tarih 1001 değil, 1011[14] olarak belirtilmektedir. 1010 yılında Şeyh Hasan Kabâdûz'un öldüğüne göre Bosnevî'nin bundan önce Bursaya gelmiş olması gerekir. Ancak bu tarihin hacdan önce mi yoksa sonra mı olduğunu ortaya çıkaracak hiç bir delil yoktur.

Şeyhinin vefâtından sonra Bosnevî, tarîkat ilişkilerinden ziyâde ilmî çalışmalara yönelmiştir. Bu dönemdeki eserlerinden en önemlisi ve muhtemelen ilki, sonraki döneminde kendisine "Şârihu'l-Fusûs" ünvânını kazandıran Türkçe "*Fusûs*" şerhidir. Bu esere ne zamân başladığını bilemesek de, elimizdeki müellif nüshasında H. 1019 târihinde kitâbın bitirildiğine dâir bilgi vermektedir.[15]

Şeyhî'nin[16] 1052, diğer kaynakların 1046[17] olarak zikrettiği târihte Bosnevî, hem ikinci hac amacıyla hem de çeşitli ilmî ve siyasî ilişkilerde bulunmak üzere seyâhate çıkar. Önce Mısır'a giden müellif, burada çeşitli çalışmalarda bulunduktan sonra

---

11 Şeyhî, *a.g.e.*, c. I, s. 146; Müstakîmzâde, *a.g.e.*, s. 32-33; Ergun, S. Nuzhet, *a.g.e.*, s. 864
12 Şeyhî, *a.g.e.*, c. I, s. 146; Müstakîmzâde, *a.g.e.*, s. 32-33; Handzıc, Mehmet, *a.g.e.*, s. 29.
13 Shelley, Christopher, *a.g.e.*, s.80
14 Bosnevî, *Kitabu Hal'in na'leyn fi'l- vusûl ila hazreti'l- cem'ayn*, Süleymaniye- Carullah Efendi, 2129/20, s.110b
15 Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyât'ın sonu*
16 Şeyhî, *a.g.e.*, c. I, s. 146.
17 Müstakîmzâde, *a.g.e.*, s. 32; Muhibbî, *Hulâsâtu'l-eser*, c. III, s. 86.

Hicâz'a geçer. Burada hem hac vazîfesini yerine getirir, hem de üst düzeyde muhtelif siyâsî ve ilmî kesimlerle ilişkiler kurar.[18]

Hac dönüşü Şam'a geçen Bosnevî, burada hayâtını, eserlerini şerhetmeye ve fikirlerini yaymaya vakfettiği tasavvufî düşüncenin otorite ismi İbnu'l-Arabî'nin kabrini ziyâret eder ve uzun bir dönem kabrin civârında halvete girerek Şeyh-i Ekber'in ma'nevî terbiyesinden feyz alır.[19]

Şam'dan sonra İbnu'l-Arabî düşüncesinin ikinci önemli ismi ve üstâdı olarak gördüğü Sadreddîn Konevî'nin kabrini ziyâret eder. Bu süre zarfında Konevî'den manevî feyz almasının dışında mevlevîlikle ilgilenip ilgilenmediğinin araştırılması dikkate değer bir durumdur. Kaynaklarda belirtilen "Rumî" nitelemesinin bölgesel bir sıfat mı yoksa Mevlana'ya atfen mi olduğuna biyografi yazarları hiç değinmemişlerdir. Basagic[20] bu konuya değinerek Konya'ya Konevî ve Mevlana'nın kabrinden feyz almak için gittiğini belirtmektedir. Bir başka makalade[21] ise Konya'da kaldığı süre içerisinde Mevlevî olduğu ve bundan dolayı "Rumî" şeklinde çağırıldığı ileri sürülmektedir. Bunlara ilave olarak Bosnevî'nin *mesnevî*'den 360 beyti şerhettiği *Cezîre-i Mesnevî* isimli bir eser kaleme aldığı ilave edilirse en azından Mevlana'ya ilgi duyduğu söylenebilir.

Daha sonra Konya'da bulunduğu esnâda hastalanır ve 1054[22] yılında vefât eder. Vasiyeti üzerine üstâdı Konevî'nin yanına defn edilir ve mezar taşına şu ibâre yazılır. *"Haza kabr-u garîbullahi fî arzihi ve semmahu Abdellah el- Bosnevî er- Rumî el-Bayrâmî"*[23]

B- Yaşadığı Dönem

XVII. yüzyılın, Osmanlı Devleti'nin bir önceki yüzyıla göre, zayıflamaya başladığı, siyâset ve sosyal yapısında belirgin zaâfiyetlerin oluştuğu, bunun bir parçası

[18] Muhibbî, *a.g.e.*, c. III, s. 86.
[19] Sarı Abdullah Efendi, *Cevheretü'l- bidâye*, s. 142.
[20] Basagic, Dr. Saffet- Beg, *a.g.e.*, s.109
[21] Shelley, Christopher, *a.g.e.*, s. 81
[22] Müstakîmzâde, *a.g.e.*, s. 33[a]; Muhibbî, *a.g.e.*, c. III, s. 86; Handzıc, Mehmet, *a.g.e.*, s. 29.
[23] Muhibbî, *a.g.e.*, c. III, s. 86.

olarak da ilmî ve kültürel hayatta durgunluğun ortaya çıktığı bir dönemdir. Buna rağmen bu dönemde tasavvuf ve tarîkat kültürünün oldukça müessir bir durumda bulunduğunu görüyoruz.[24]

Bu devirde tasavvuf sâhasında Celvetiye Tarîkatının bânîsi Şeyh Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628), Kâdiriye Tarîkatını İstanbul'a getirmiş olan İsmâîl Rûmî (ö. 1049/1639), Mesnevî Şârihi Mevlevî İsmâîl Ankarâvî (ö. 1041/1631) gibi önemli şahsiyetler yetişmiştir.

Devrin kültürel açıdan bir başka önemli özelliği, halk vâizleri olan ve zâhirî ulemâyı temsîl eden Kadızâdeler ile tasavvuf ehli arasındaki şiddetli tartışmalardır.[25] Bu tartışmalarda Kadızâdelere karşı tasavvuf düşünce ve müesseselerini savunmakta öne çıkan kişi Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639) olduğundan tartışma sonradan Kadızâdeler-Sivâsîler çekişmesi şeklinde anılır olmuştur.[26] Bu tartışmanın mâhiyeti ve târihî etkinliği bir tarafa, çalışmamızı ilgilendiren husus Bosnevî'nin Sivâsî ile olan çok yakın dostluk ilişkileri ile ilgili yönüdür.

Bosnevî'nin, Sivâsî ile olan bu yakın ilişkisini dikkate aldığımızda, bu tartışmaların dışında kalmış olabileceğini sanmıyoruz. Nitekim eserlerinin bâzılarında,[27] Kadızâdelerin isminden bahsetmese de, bu tartışmalarda öne sürülen çeşitli itirâzlara cevâp vermiştir. Burada dikkat çeken bir başka husûs, Bosnevî'nin bu cevâplarında meseleyi dar ve sınırlı çerçevede tartışmak yerine, en sıradan gözüken konuyu, kendi ontolojik muhtevâsınca ele alıp yüksek düzeyde cevâp verme çabasıdır. Bu cevâplama tarzına misâl olarak Kadızâdelerin Hz. Peygamber'in ebeveyninin müşrik olduğu şeklindeki görüşlerine cevâp veriş tarzını gösterebiliriz. Bosnevî, mutasavvıfların Hz. Peygamber'in ebeveyninin mü'min olduğu şeklindeki görüşlerini temellendirmek ve mes'eleye ontolojik bir muhtevâ vermek üzere Hz. Peygamber'in metafizik yönünü ve "Hakîkat-ı Muhammediye" doktrinini ortaya koyduktan sonra ebeveyninin i'tikâdını

---

[24] Geniş bilgi için bkz. Nâîmâ Târihî (Zuhûri Danışman), c, 5, s. 2091-2097.
[25] Yurdaydın, Hüseyin Gâzî, *İslâm Tarihî Dersleri*, s. 125.
[26] *A.g.e.*, s. 125.
[27] Bosnevî, *Metâliu'n-nûri's-seniyyi an tahâreti'n-nebiyyi'l-arabî, Ayasofya*, 2077/1, s. 1-44

tartışma konusu yapmaktadır.[28]

C- Tasavvufî Hayâtı

Bosnevî'nin tasavvufla ne zamân ve kimin aracılığı ile tanışmış olduğunu bilmesek de, muhtemelen çocukluğundan i'tibâren âile ve yaşadığı kültür içerisinde tasavvufa âşinâlık kazandığını kabûl edebiliriz. İstanbul'daki tahsil döneminde de, devrin kültürel yapısını göz önünde bulundurduğumuzda tasavvufla daha yakın bir ilişki içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

1- Tarîkatı ve Şeyhi

Bosnevî, İstanbul'da da tanınmakta olan ancak daha çok Bursa'da yerleşmiş bulunan Hasan Kabâdûz'a intisâb eder.[29] Burada Bosnevî'nin Hasan Kabâdûz ile tanışması ve sulûküne geçmeden evvel tarîkatı ve Hasan Kabâdûz hakkında kısa bilgi vermek gereğini duyuyoruz. Öncelikle tarîkatı melâmîlik hakkında bâzı hususlara temâs etmeliyiz.

Tasavvuftaki aşırı şekilciliğe ve kalıplaşmış kuralcılığa karşı tasavvuf içeri-sinde ortaya çıkmış bir tepki olarak melâmîlik, kerâmete rağbet etmemek, meşrû' fiillerin dışındaki davranışları gizlemek ve insanlara karşı her nevi debdebeden ferâgat ve herhangi sıfat ve hareketi tasdîk ettirmek husûsunda mesâî sarfindan kaçınmak anlamlarına gelir.[30]

Genellikle melâmîliğin ilk dönem, ikinci devre ve üçüncü devre melâmîliği olmak üzere üç döneme ayrıldığı kabul edilir.[31]

İlk dönem daha çok bir tavır ve meşreb melâmîliği olarak kabûl edilirken ikinci dönemde melâmîlik Hacı Bayram Velî'nin kurduğu Bayrâmiye Tarîkatına nüfuz ederek kendi varlığını Bayrâmî-Melâmî tarîkat kimliği içerisinde devam ettirmiştir.

---

28 *A.g.e.*, s. 1-44

29 Şeyhî, *a.g.e.*, c. I, s. 146; Müstakîmzâde, *a.g.e.*, s. 33; Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. III, s. 367.

30 Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi* (trc. S. Uludağ), s. 143-150; Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 22-24.

31 Gölpınarlı, Abdulbâkî, *a.g.e.*, s. 22-26.

Hacı Bayram Velî'nin kurduğu Bayrâmiye tarîkatı meşhûr iki halîfesi Akşemseddin ve Bursa'lı Ömer Sikkînî ile yürümüştür. Birincisi vâsıtasıyle Şemsiye kolu, ikincisi aracılığıyle Melâmiye kolları oluşmuştur.[32]

Bayrâmî melâmîliği Ömer Sikkînî'den sonra onun halîfesi Aksaraylı Pir Ali zamânında bütün şa'şaası ile yayılmıştır.[33] Bu zâtın yerine geçen Ahmet Sarbân, onun yerine geçen Ankaralı Hüsâmeddîn "cezbe-i azîme ile meşhûr"[34] oldukların-dan haklarında birçok dedikodular çıkmıştı.[35]

Sâdık Vicdânî[36] Ankaralı Hüsâmeddîn'in yerine geçen zâtın Hasan Kabâdûz olduğunu zikrederken Gölpınarlı[37] Hüsâmeddîn'den sonra Şeyh Hamza Bâlî, onun halîfesi olarak Şeyh Hasan Kabâdûz'u zikretmektedir.

Müellifimizin şehyi olan Hasan Kabâdûz hakkında fazla bilgi sâhibi değiliz. Ancak melâmîlik rûhuna uygun olarak terzîlikle uğraştığı için Kabâdûz lakabıyla iştihâr ettiğini biliyoruz.[38] Doğum târihini bilemediğimiz şeyh'in eseri de yoktur. Tesbît edebildiğimiz kadarı ile Süleymâniye-Hâlet Efendi'deki 800 numaralı mecmuâda iki mektubu bulunmaktadır. Bu mektûplardaki ifâdelerine ve Abdullah Bosnevî ile Hüseyin Lâmekânî gibi zâhirî ve bâtınî ilimlerde ma'mûr iki mürîdinin eserlerine baktığımızda coşkulu olmayıp temkîn sâhibi bir zât olduğunu müşâhede ederiz.[39] Bosnevî ile tanışmalarını ve ona uyguladığı eğitim üsûllerini bilemediğimiz Şeyh Hasan Kabâdûz H. 1010[40] yılında Bursa'da vefât etmiş ve oraya defnedilmiştir.

İstanbul'da tahsîl görmekte olan Bosnevî'nin, döneminin güçlü ve yaygın tarîkatlarına ilgi göstermeyip, Bursa'da meskûn bir şeyhi neden ve nasıl tercîh ettiği meçhul olmakla birlikte onun tasavvuf ve ilmî kişiliğinden hareket ederek bir takım gerekçeler ileri sürülebilir.

---

32 Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı turuk-ı âliye*, c. I, s. 50.
33 Gölpınarlı, Abdulbâkî, *a.g.e.*, s. 43.
34 Nev'izâde Atâî, *Zeyl-i Şakâyık*, c. I, s. 65-70.
35 Sâdık Vicdânî, *a.g.e.*, s. 54; Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 71
36 Sâdık Vicdânî, *a.g.e.*, s. 53-55.
37 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 71.
38 Sadık, Vicdânî, *a.g.e.*, c. I, s. 53;Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 78
39 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 78.
40 Nev'izâde Atâî, *Zeyl-i Sakâyık*, c. I, s. 65; Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 78.

Bu çerçevede akla ilk gelen ihtimâl, Bosnevî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesine fıtrî yatkınlığının olması ve bu düşüncesinin otantik tarzının, yalnızca ulemânın değil, zaman zaman tarîkatlar canibinden de tenkitler alan[41] Melâmî tarîkatlarla temsil edilmiş olmasıdır. Melâmîliğin bu önemli ismine ne zaman intisâb ettiğini bilemesek de ma'nevî kemâlini şeyhin nezâretinde ikmâl eden Bosnevî'nin intisap târihinin, Şeyh'in vefat tarihi olan H. 1010'dan çok uzun bir süre önce olması gerekir.

Her ne kadar Bosnevî'nin ma'nevî terbiyesine Kabâduz'dan sonra Hüseyin Lâmekânî'nin (ö. 1034/ 1625) rehberliğinde devam etmiş olduğuna dair bir rivayet varsa da,[42] çoğunlukla târihçilerin kabul ettikleri gibi Hüseyin Lâmekânî ile ilişkisini hoca-talebe ilişkisinden ziyade Hasan Kabâduz'dan sonra melâmîliğe hizmet eden iki ayrı halîfe olarak kabûl etmek[43] daha doğru gözüküyor.

Bosnevî'nin Hasan Kabâdûz'dan sonra pek çok mutasavvıf ile ilişki kurduğunu biliyoruz. Ancak bu konuda öne sürülen görüşlerin aksine, araştırmalarımızın bizi götürdüğü sonuç, İbnü'l-Arabî ve Mevlana ile olan ma'nevî talebeliği ve onların feyzinden tefeyyüz etmesinin dışında[44] bu mutasavvıfların hiç birisine mürîd olmamıştır.

Bu bağlamda kaynakların Sarı Abdullah Efendiye dayanarak[45] öne sürdükleri, Bosnevî'nin Halvetiye Tarîkatının Sivâsiye kolundan Şeyh Abdülmecit Sivâsî'ye intisap etmiş olduğuna dâir iddiâ bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Sarı Abdullah Efendi, *Cevhere*sinde[46] Bosnevî'nin Sivâsîye intisap ettiğine değinmeksizin sâdece iki mutasavvıfin dostluk ilişkisine atıfta bulunmuştur. Bu görüşümüzü te'yîd eden bir başka delîl ise Bosnevî'nin, Sivâsî'nin kendisine gönderdiği şiirine yazdığı şerhde Sivâsî hakkındaki ifâdelerden bu ilişkinin şeyhlikten ziyâde dostluk tarzında olduğunu görmekteyiz.[47]

---

41 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 72, 246.
42 Nev'izâde Atâî, *Zeyl-i Şakâyık*, c. I, s. 65.
43 Sadık Vicdânî, a.g.e., c.1, s.53; Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 171.
44 Sarı Abdullah Efendi, *Cevhere*, s. 142.
45 Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye* s. 33; Handzıc, Mehmet *a.g.e.*, s. 29.
46 Sarı Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 142.
47 Bosnevî, *Kasîdetü Abdulmecîd es- Sivâsî*, Ayasofya, nr. 2077/5, s. 52-88.

2- Melâmîliğe Hizmetleri

Bosnevî hayâtının her döneminde melâmî kimliği ve neş'esini muhâfaza etmiş olup, bu tarzın değişik yerlerde yayılması için büyük çaba sarfetmiştir. Özellikle şeyhinin ölümünden sonra tarîkatın iki büyük ismi Abdullah Bosnevî ve Hüseyin Lâmekânî, Gölpınarlı'nın ifâdesi ile birincisi melâmîliği Arap ülkelerine neşretmiş, ikincisi ise şâir hattâ vezirlerden oluşan bir ihlâs ordusu meydana getirmişlerdir.[48]

Bosnevî, uzun bir mücâdele ve ilmî çabâdan sonra melâmîliğin belli bir tepkiye ma'rûz kaldığı[49] İstanbul'dan ayrılarak bu düşüncelerini İslâm dünyâsının başka bölgelerinde de yaygınlaştırmak amacıyla çeşitli bölgelere seyâhatler etmiştir.

Bu bölgelerde özellikle ilmî ve siyâsî çevrelerde melâmî tavrın yaygınlaşmasına büyük katkıda bulunmanın yanında, İbnü'l-Arabî'nin daha önce Türkçe şerhettiği *Fusûs*'una arapça bir şerh yazarak "vahdet-i vücûd" ekolü ile birlikte melâmî meşreb tarîkatın yaygınlaşmasına teorik bir zemin hazırlamıştır. Bunun sonucunda pek çok arap asıllı âlim kendisine intisap etmiş[50] ve melâmîlik bu bölgelerde neşv ü nemâ bulmuştur.

3- Talebeleri - Halîfeleri

Bosnevî, meşrebinden veya bilemediğimiz sebeplerden dolayı tarîkat çalışmaları içerisine girmemiştir. Her ne kadar İstanbul ve Bursa'daki dönemlerinde ne yaptığı bilinmese de en önemli ve muhtemelen ilk eseri *Fusûs* şerhini çok genç denecek yaşta yazmış olması bütün hayâtını diğer eserlerinin hacmi az olduğundan dolayı eser yazmaya adamış olduğu ihtimâlini ortadan kaldırmaktadır. Muhtemeldir ki, bu dönemde tarîkat şeyhi olarak faaliyet yapmasa da çeşitli dönemlerde "vahdet-i vücûd" doktrini ile ilgili talebelere ders verdiğini kabûl etmeliyiz. İbnü'l-Arabî üzerinde yoğunlaşmış olması *Fusûs* ve *Futûhât*'ı okuttuğu ihtimâlini kuvvetlendirmektedir. Ne var ki, bütün bu ihtimâllere rağmen kaynaklar bize İstanbul, Bursa ve diyâr-ı Rûm'daki döneminde yetiştirdiği talebeler hakkında hiçbir bilgi vermemektedirler. Sâdece

---

[48] Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 171.
[49] *A.g.e.*, s. 72, 246.
[50] Muhibbî, *a.g.e.*, c. III, s. 86; Müstakîmzâde, *a.g.e.*, s. 33.

Hulâsatü'l-eser'de dört Arap halifesi olduğu bildirilmektedir.[51]

Bu halifeleri şunlardır :

a- Şeyh Garseddîn el-Halîlî

Garseddîn İbn Muhammed b. Ahmet eş-Şâfî, muhaddis, edib ve sûfîdir.[52]

Kudüs'ten 1007 yılında Kâhireye yolculuk yapan Şeyh Garseddîn Mısır'da Hz. Peygamber'in kendisine çörek verdiği şeklinde bir rüya görmüş ve rüyâyı diyâr-ı Rûm'a yolculuk yapması olarak yorumlamaları üzerine diyâr-ı Rûm'a gelmiştir. Bu seyâhatinden sonra Medine'ye giderek oraya yerleşip evlenmiştir. Medine'de çok meşhur olan Şeyh, Medîneliler'in bir müşkillerini halletmek üzere Şeyh Muhammed Mîrzâ ile devrin Sultanına gönderilmiştir.[53]

Birçok şiiri olan Şeyh Garseddîn'in ayrıca mevzû' hadislerle ilgili "*Kitâbu'l-iltibâs*" ve Cîlî'nin kırklı tasnîfini dikkate alarak yazdığı manzûm merâtib-i vücûdu vardır.[54] Bosnevî'nin çalışmasını yaptığımız "*Kitâbu'l-Kurâ*" isimli eseri işte bu şiirin şerhidir.

1057'de Medine'de ölen Şeyh Garseddîn Bosnevî'ye ne zaman ve nerede intîsap etmiştir?

Kaynaklar bu tanışma târihini vermiyor. Bizce ya Garseddîn el-Halîlî'nin rüyâsı üzerine diyâr-ı Rûm'a geldiği zaman ya da Bosnevî'nin ikinci hac için Arabistan'a gitmesi esnâsında görüşme vâki olmuştur. Ancak Bosnevî'nin Şeyh Garseddîn'in *Merâtib-i vücûd* nazmını 1036 târihinde bitirdiğini bildiğimize ve Bosnevî'nin ikinci hac ziyaretini 1046 târihinde yaptığına göre bu tanışmanın daha önce olması gerektiğinden Şeyh Garseddîn'in "diyâr-ı Rûm"a seyâhati esnâsında olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bosnevî hac esnâsında Şeyh Garseddîn ile Medine'de ikinci kez görüşmüş olabilir.

b- Şeyh Muhammed Mîrzâ ed-Dimeşkî es-Sûfî

---

[51] Muhibbî, *Hulâsa*, c. III, s. 86
[52] A.g.e., c. III, s. 246
[53] A.g.e., c. III, s. 246-247
[54] A.g.e., c. III, s. 86; Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 5

Eğercilik yaparak geçimini te'min ettiği için "sürûcî"[55] ünvanını alan bu zât, ilim ile meşgûl olmak üzere mesleğini bırakmıştır. Birçok âlimden ve özellikle Bosnevî'den ders okumuştur. Mekke'ye giden Muhammed Mîrzâ 40 yıl burada mücâvir hayâtı yaşamış, ibâdet ve zikirle meşgul olmuştur. Hakîkat ehlinin kitaplarıyla ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle meşgul olmuş, bu konularda halkın anlayamadığı bir çok mes'eleyi halletmiştir. Şeyh Garseddîn ile arapların ricâsı üzerine devrin sultânına gönderilen Muhammed Mîrzâ 1088 yılında Mekke'de vefât etmiştir.[56]

Muhtemel ki, bu zât'da Şeyh Garseddîn gibi ilk kez diyâr-ı Rûm'a gelip Bosnevî ile tanışmış daha sonra Bosnevî'nin haccı esnâsında tekrar görüşmüşlerdir.

Bosnevî'nin diğer iki mûridi Şeyh Muhammed Mekkiyyü'l-Medenî ve Şeyh Seyyid Muhammed İbn Ebî Bekr el-Ukûd[57] hakkında yaptığımız araştırmalarda kaynaklarda bilgi bulamadık.

II- ESERLERİ

Verdiği ürünler açısından "velûd" bir yazar olarak kabûl edebileceğimiz Bosnevî, bu eserlerindeki entellektüel birikim ve derinliğinin yanında özellikle İslâm medeniyetinin üç önemli dilinde yazmış olmakla bütün İslâm coğrafyasına hitâb edebilme şansını elde eden ender mutasavvıflardandır.

Arapça ve Farsça yazarak İslâm medeniyetine yaptığı hizmetlerinin yanında o döneme dek nispeten ahlâk ve ilmihâl düzeyinde eserlerle tanışık olan Türk toplumuna özellikle yüksek tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasının gereğine dikkât çekerek "velûd" bir yazar olmasını duyarlı bir aydın olma vasfıyla birleştirmiştir.

Farklı hacimlerde ve zengin bir yelpâzede verdiği ve takrîben 60'ın üzerinde olan eserlerinin hemen hepsinin tasavvuf üst başlığına bağlı kalarak değerlendirilmesi uygundur. Ancak bir kolaylık te'mîni için bu eserleri, yine de, tasavvufî, edebî, tefsîr ile ilgili ve diğer eserleri olmak üzere dört ana başlık altında tasnîf edebiliriz.

---

[55] Muhibbî, a.g.e., c. IV, s. 202
[56] A.g.e., c. IV, s. 203
[57] A.g.e., c. III, s. 86

Bosnevî'nin eserlerinin büyük çoğunluğu Süleymâniye kütüphânesinde bulunduğu için, tanıtım bölümünde nüshaları gösterirken Süleymâniye'yi zikretmeksizin sâdece kütüphâne bölümünü belirteceğiz. Diğer taraftan Türkçe ve Farsça eseri az olduğundan bu eserlerin dilini belirteceğiz, belirtmediklerimiz arapça eserleri olacaktır. Ayrıca risâlelerinin büyük bir bölümü müellif yazması bir mecmuâda bulunduğundan biz burada bu mecmuânın tam kütüphâne numarasını belirtip tanıtım bölümünde ise sâdece konu ile ilgili bölümünü zikredeceğiz. Süleymâniye-Carullah Ef. nr. 2129, 23 st. Ta'lîk, Büyükboy, Müellif hattı.

A- Tasavvufî Eserleri

1- Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-fusûs

Abdullah Bosnevî'nin "Şârihu'l-Fusûs" ünvânını almasına sebep olan *Fusûs* şerhi tesbit edebildiğimiz kadariyle ilk Türkçe Fusûs şerhlerinden birisidir.

Bosnevî, eseri H. 1019 yılında tamamladığını belirtmektedir. Şârihu'l-Fusûs'un diğer eserlerinin yazılış târihini dikkate aldığımızda bu eseri çok genç denebilecek bir yaşta yazmış olduğunu ve *Fusûs* şerhinin ilk eseri olduğu söylenebilir. Zira diğer eserlerinden hiç birisi H. 1019 târihinden önce yazılmamıştır..

Bosnevî, *Fusûs*'u "intifâ-ı nâs ve ızhâr-ı ma'rifet-i hak" için Türkçe şerhetmeyi düşündüğünü, "kitâbın hakîkatlerini anlaşılır kılmak ve gizli ma'nâlara işâret etmek üzere" vahdet-i vücûdun çeşitli mes'elelerini on iki bölümde incelemeyi uygun gördüğünü belirtir.

Mukaddime bölümünde ele aldığı konular şöyledir.

Birinci bölüm: İbnü'l-Arabî'nin "hâtimü velâyet-i muhammediye" olduğuna dâir.

İkinci bölüm: Gayb-ı mutlak, lâ-taayyün, hazret-i amâ, merâtib-i amâ ve mertebe-i ahadiyet hakkındadır.

Üçüncü bölüm: Esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye beyânında.

Dördüncü bölüm: Hazerât-ı hams.

Altıncı bölüm: Vücûd ve insân-ı kâmil husûsundadır.

Yedinci bölüm: Hurûf ve kelimât

Sekizinci bölüm: Nübüvvet, risâlet ve velâyet

Dokuzuncu bölüm: İlm-i zâhir ve ilm-i bâtın hakkında.

Onuncu bölüm: Makâm-ı muhabbetin bütün makamlardan üstün olduğuna dâir.

Onbirinci bölüm: Mürşid-i kâmil hakkındadır.

Onikinci bölüm: Hakîkat-ı muhammediye hakkındadır.

Bu bölümlere 23 varak ayırmıştır.

Bosnevî, önce cümle cümle kırmızı kalemle *Fusûs*'un metnini yazıp daha sonra şerhetmiştir. Birinci müellif yazmasında ba'zı cümleler karalanmış, çeşitli yerlerde derkenâra çoğunluğunu numalaralandırmak sûretiyle açıklamalar koymuştur.

Eserin sonunda bütün kemâlât'ın Hz. Muhammede âit olduğuna dâir bir Türkçe kasîde yazmıştır.

Tecelliyât, Bulak (1252) ve İstanbul'da (1290) olmak üzere iki defa basılmıştır.

Eserin iki müellif yazması vardır. 1019 tarihinde ilk olarak yazdığı nüshanın kütüphâne numarası şöyledir.

Şehit Ali Paşa nr. 1244, 541 vr., 21 st., H. 1019 Ta'lîk'le yazılmıştır.

Bosnevî'nin ikinci kez yazdığı diğer nüshanın kaydı şöyledir.

Şehit Ali Paşa nr. 1246, 464 vr., 25 st. H. 1021 Yazı türü ta'lîktir.

Eserin bulabildiğimiz diğer nüshaları şöyledir.

a- Halef Efendi, nr. 267, 511 vr. 27 st. Ta'lîk

b- Şehit Ali Paşa, nr. 1245, 548 vr. Ta'lîk

c- Hamidiye nr, 630, 469 vr. 23 st. Ta'lîk.

d- Nuruosmaniye nr, 2043

2- Şerh-i Fusûs

Bosnevî, *Fusûs*'u Arapça olarak şerhetme sebebini mukaddime de şöyle açıklamaktadır. "İçinde yaşadığımız milletin dili olan Türkçe ile *Fusûs*'u şerhettiğimizde bu şerh, Arap beldelerinde ma'rifet ehli arasında iştihâr etti. Bizden *Fusûs*'u ikinci kez lisânların tümünü câmi' olan Arapça ile şerhetmemizi istediler. Bizde İmâm Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin zevki üzere tekrâr Arapça olarak şerhettik."

Arapça şerh bizim görebildiğimiz kadariyle Türkçe şerhin yaklaşık bir tercümesi mâhiyetindedir. Türkçe şerhte olduğu gibi mukaddimeyi on iki bölüme ayırmış ve aynı konuları açıklamıştır.

Arapça *Fusûs* şerhinin 1024 yılında tamamladığını belirten Bosnevî, Türkçe şerhte olduğu gibi bütün kemâlâtın Hz. Muhammede âit olduğuna dâir bu kez Arapça bir kasîde yazmıştır.

Müellif yazması ve yarım kalmış bir cild olmak üzere eserin iki nüshası vardır.

Müellif nüshası, Şehit Ali Paşa, nr. 1247, 538 vr. ve 27 satırdır.

Yarısı bulunmayan diğer nüsha ise, Nâfiz Paşa nr. 536, 1270 sahife, 19 satır ve nesih hattı ile yazılmıştır.

3- Kurratü ayni'ş-şühûd ve mir'âtü arâyisi meâni'l-gaybi ve'l-cûd;

Bosnevî, en hacimli eserlerinden birisi olan ve İbnü'l-Fârız'ın tâiyye kasidesini yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye atfettiği bu eserde İbnü'l-Arabî'nin en önemli eseri ve *Fusûs*'un şiirdeki kardeşi olduğunu ifâde ederek Üstâdına duyduğu sevgi sebebiyle kalbine şerhetme arzusunun doğduğunu ve bunun üzerine şerhettiğini söyler.

Şiirin şerhine geçmeden önce vahdet-i vücûdun önemli mes'elelerini dokuz bölüme ayırarak açıklama yoluna gitmiştir.

Bu bölümler şunlardır.

Birinci bölüm: Gayb-ı mutlak, lâ-taayyün, ve vahdet-i zâtiyye hakkındadır.

İkinci Bölüm: Taayyün-i evvel

Üçüncü bölüm: Amâ ve ahadiyyet

Dördüncü bölüm: Ulûhiyet, hazret-i vücûb ve hazret-i ilmiyye.

Beşinci bölüm: Hakîkat-ı külliyye-i kemâliyye-i Muhammediye

Altıncı bölüm: Tenezzül-i ilâhiye

Yedinci bölüm: Âlem-i gayb'a, vâhidiyet ve amâ mertebelerine insânî seyr hakkındadır.

Sekizinci bölüm: Tenzîh

Dokuzuncu bölüm: Tevhîd

Bu bölümlerden sonra İbnü'l-Fârız'ın tâiyye kasîdesini genişçe şerhederek vahdet-i vücûdun nesirdeki en mükemmel eseri *Fusûs*'un şârihi ünvanının yanında nazımdaki en iyi şiiri *Tâiyye* kasîdesinin şârihi unvânını almayı da hak etmiştir.

Eserin nüshaları şunlardır.

1- Şehit Ali Paşa nr. 1226, 139 vr. 29 st. Nesih ile yazılmıştır.

2- Âşir Efendi, nr. 161, 181 vr. 25 st. Ortaboy

4- Kitâbü'l-Kurâ'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtib'l-vücûd;

İlgili bölümde tanıtılacaktır.

5- Metâliu'n-nûri's-seniyyi an tahâreti'n-nebiyyi'l-arabiyyi;

Bosnevî'nin, bu eseri muhtemelen döneminde Kâdızâdeler-Sivâsîler arasında geçen tartışmalardan birisi olan Hz. Peygamber'in ebeveyninin müşrik olup olmadığı meselesine entellektüel bir cevap vermek için yazdığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in ebeveyninin müslüman olduğu görüşünü temellendirmek üzere risâleyi bir kaç bölüme ayırıp ilk olarak Hz. Peygamber'in merâtib-i vücûd doktrinindeki ontolojik yerini tesbit ederek verdiği cevaplarında en tâlî meselelerde bile ârif- âlim kimliğini kaybetmediğini gördüğümüz Bosnevî, risâleyi şu bölümlere ayırmıştır.

Birinci bölüm: Rûh-ı muhammedî'nin zât-ı ahadiye mertebesinden beşerî ve hissî insânî sûrete inbiâsı hakkındadır.

İkinci bölüm: İbrâhim'in duâlarından anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in ebeveyninin müslümanlığının sübûtu hakkında.

Üçüncü bölüm: İbrâhim milletinin bekâsına delâlet eden âyetler.

Dördüncü bölüm: Hz. Peygamber'in nesebinin Âdem'e kadar temiz olduğu hakkında.

Beşinci bölüm: Ebeveyninin ihyâsı ve Hz. Peygamber'e imânı.

Altıncı bölüm: Onların ateşte olduğuna dâir delîl getirenlere red.

Yedinci bölüm: Fıtratın anlamı, fitrât ehlinin özellikleri ve kısımları hakkında.

Sekizinci bölüm: Fıtratta İbrâhim dini üzere bâkî kalanlar hakkında.

Dokuzuncu bölüm: Fıtrat üzere ölenlerin adem-i ta'zîbi hakkındadır.

Risâlenin iki nüshası şunlardır.

1- Ayasofya nr, 2077/1, 1-44 vr., 19 st. Ta'lîk.

2- Es'ad Efendî nr, 326 44 vr, 21 st. Ta'lîk, B. boy.

3- Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 4649

6- Kitâbu'l-mufâzaletü'l-ismiyyi beyne efzali'l-beşer ve'l-melei'l-a'lâ;

Bosnevî'nin bu risâleyi Hz. Peygamber'in mele-i a'lâ'dan daha üstün olup olmadığı mes'elesini "Onun daha üstün olduğu" şeklinde ortaya koymak için vücûda getirdiğini görüyoruz. 1027 yılında yazdığını belirttiği risâlenin iki nüshası vardır.

a- Carullah Ef. nr. 2129/3, 35^{b}-41^{b}

b- Hacı Mahmut Ef. 2396/5, 48-60 vr. 15 st. rik'a

7- kitâbu müntehâ mekâsıdı'l-kelimât ve mübtegâ teveccüh-i vücûhi't-taayyunât fî beyân-i ekmeli'n-neş'ât;

Bosnevî, müridlerinden ba'zılarının *Futûhât*'ın yedinci bölümünde geçen "Bilki,

neş'et-i insaniyyenin en mükemmeli bu dünyâdaki neş'ettir." sözünün anlamını sormaları üzerine, bu sözü açıklayarak neş'et-i insâniyyenin bu dünyâda Hakk'ın bütün özellikleriyle tecellîsine mazhar olduğu için en mükemmel olduğunu bir çok delil ile ortaya koymaktadır.

Risâlenin bulabildiğimiz nüshaları şöyledir.

1- Carullah Ef., nr. 2129/4, 43b-47a.

2- Haşim Paşa, nr. 21/12, 78-80, rik'a

3- Hacı Mahmut Ef., 2396/6, 61-77 vr. rik'a

8- Kitâbu rûhu'l-mütâbeati fî beyân-i şûrûdi'l-mübâlagati;

Diğer ismi **el- vusûl ile hazreti'l- ilahiyyeti lâ yümkin illa bi- kemâli'l-ubudiyyeti** olan risâle, ilâhî mertebelere ancak ubûdiyet ile ulaşılabileceği, bunun ise ancak resûl ve vâris-i kâmiller vâsıtası ile gerçekleşeceği, her ne kadar risâletin nihâyete ermesine rağmen velâyet-i âmme-i muhammediyenin kesintisiz devam edeceği şeklindeki konulardan bahsetmektedir. Risâlenin iki nüshası vardır.

a- Hacı Mahmut Ef., 2396 144-151 vr. 15 st. rik'a

b- Carullah Ef., nr. 2129/15, 84b-87b'de bulunmaktadır.

9- Kitâbu'r- reddi'l- manzûm fî beyâni sırrı'l-ma'lûm;

"Onlara resûlleri delîller ile geldiler. Nerede ise inanmayacaklardı." (Yûnus, 13/10) âyetinin tefsîri olan bu risâle ilmin ma'lûma tâbî' olduğunu isbât etmek amacıyla yazılmıştır.

Risâlenin bulunduğu kütüphâne: Carullah Ef. 2129/19, 103b-104b

10- Kıtâbü hal'i'n-na'leyn fî'l-vusûli ile hazreti'l-cem'ayn;

Bosnevî, risâleyi bâzı mürîdlerinin Hz. Mûsâ'ya hitâben "Ayakkabılarını çıkart. Çünkü sen mukaddes bir vâdîdesin (Tâhâ, 20/12) âyetinin tasavvufî yorumunu sormaları üzerine yazmıştır. Öncelikle risâlede seferin anlamını açıklamak isteyen Şârihu'l-Fusûs, varlığın devamlı dikey ve yatay olarak sefer hâlinde olduğunu

savunduktan sonra bu âyetin tasavvufî yorumunu yedi mertebede anlatma yoluna gider.

Buna göre birinci anlamda muhâtab, insanın nefsi, ikincisinde aklı, üçüncüsünde rûhu, dördüncüsünde taayyün ve takayyüd eden vücûdu, beşinci mertebede, tecellî-i vücûdî'yi kabul eden kalbi, altıncısı, taayyün-i sânî mertebesindeki vücûd-ı mutlak, ve son anlamda Hak, taayyün-i evvel mertebesinde taayyün eden zâtına hitap etmektedir. Bundan sonra müellif, ba'zı rûhî müşâhedelerine de yer vermektedir.

Risâle'nin iki nüshası vardır.

1- Carullah Ef. 2129/20, 105^{b}-112^{b}

2- Nâfiz Paşa nr. 503, 8, vr. 23 st. Nesih, Yazılış târihi 1062, K. Boy.

11- Kitâbü'l-gafri'l-mutlak inde zehâbi'l-âlemi'l-fırak;

Merâtib-i vücûd ve rûh'un bu dünyâdan sonraki hâliyle ilgili bilgiler veren risâle Carullah Ef. 2129/22, 118^{b}-130^{b}'de bulunmatadır.

12- Tezyil fî münâzeati iblis li Sehl İbn Abdullah et-Tüsteri;

Bosnevî, *Futûhât*'ta geçen Sehb b. Abdullah Tûsterî'nin (ö.283/896)iblis ile konuşması ile ilgili rivâyeti tartışma konusu yaptığı risâlede Tüsterî'nin makâmı ve bu konuşmanın hakîkatı üzerinde durmaktadır.

Risâle Cârullah Ef. nr. 2129/23. 130^{b}-135^{a}'dadır.

13- Risâle fî kavli'l-Cüneyd;

Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö.297/909) "Bir kimse Allah'a bin yıl yönelse sonra bir lahza O'ndan yüz çevirse nâil olduğu şeyi kaybeder." sözünü açıklamak için çok kısa olarak kaleme alınan bu risâle Carullah Ef. nr. 2129/24, 135^{b}-136^{a} da bulunmaktadır.

14- Kitâbu tahakkuki'l-cüz'i bi's-sûrâti'l-küll ve zuhûri'l-fer'i alâ sûrati'l-asl;

Bosnevî, *Futûhât*'ta geçen "Eğer "ayn" sâhibi isen halkta Hakk'ın "ayn"ı vardır. Akıl sâhibi isen Hak'ta halkın "ayn"ı vardır. Aynı anda "ayn" ve akıl sâhibi isen bi'l-fiil

tek' şeyden başka bir şey göremezsin." sözünün anlamını açıklamayı amaçladığı risâlede özellikle "ayn"ın avâm'a ve havâssa göre hangi anlamlara geldiği üzerinde durmaktadır.

Risâlenin tesbit ettiğimiz iki nüshası vardır.

a- Carullah Ef. nr. 2129/25, 137^{b}-140^{a}

b- Hacı Mahmut Ef. nr. 2396/19, 170-176 vr. rik'a orta boy.

15- Kitâbu enfesi'l-vâridât fî şerhi evveli'l-Fütûhât;

Futûhât'ın mukaddimesinde geçen "el- hamdu lillahi'l- lezi evcede'l- eşyâ ani'l-adem ve addemehu" sözünün şerhi mâhiyetinde olan risâlede Hak, halk, vücûd-ı mahz, adem-i mahz, imkân-ı mahz gibi vahdet-i vücûd'un önemli ıstılâhlarını açıklayan Bosnevî, îcâd'ın "ferdiyyet-i selâse"ye mebnî olduğunu bunların, Hak cihetinden zât-ı ilâhî, irâde ve kavl, "şey" cihetinden ise zâtu'ş-şey, semâ' ve imtisâl olduğunu vurgulayarak tekvînin hem Hak, hemde halk açısından teslîs ile vücûd bulduğu sonucuna ulaşmıştır.

Risâlenin nüshaları:

a- Carullah Ef. nr. 2129/26, 140^{b}-143^{b}

b- Şehit Ali Paşa nr. 1292/1, 1-5, 25 st. ta'lîk

c- Hacı Mahmut Ef., 2396, 61-77 vr. 15 st. Rik'a

16- Kitâbu sırr-ı taayyün-i ervâhi'l- enbiyâ;

Bosnevî, hadiste belirtilen yedi semânın yedi Peygambere tahsisini açıklarken Konevî'nin söylediği "Bu Peygamberlerin rûhları gayr-i mütehayyizdir." görüşüne reddiye olarak yazdığı risâlede bu peygamberlerin rûhlarının mütehayyiz olduğunun delillerini sıralamaktadır.

Risâlenin tek nüshası vardır.

Carullah Ef., nr. 2129/28, 148^{b}-149^{b}.

17- Kitâbu'l-keşf ani'l-emr fî tefsir-i sûreti'l-haşr;

Bosnevî, haşr sûresinin son âyetlerinin tefsîri mâhiyetindeki risâlede, zâtın esmâ ve sıfât ile ilişkisi Allah isminin hangi makamda zâta verileceği gibi konuları incelemektedir.

Risâle Carullah Ef., nr. 2129/29, 150b-156a'da bulunmaktadır.

18- Şerhu li-ba'zi'l-kelâm Müeyyed el-Cendi fî şerhi Füsûsu'l-Hikem;

Şeyh Muhammed el-Bâkânî eş-Şâmî'nin, Müeyyeddîn el-Cendî'nin (ö.691/1291) *Fusûs* şerhinin muhaddimesinde geçen bâzı harflerin çeşitli makamlara tekabül ettiği şeklindeki görüşleri sorması üzerine bu risâleyi yazmayı ihtiyâç hissettiğini ifâde eden Bosnevî'nin, Allah ismindeki harf sayısı ve harflerin hikmetini açıkladığını görüyoruz.

Risâlenin üç nüshası vardır.

a- Carullah Ef., nr. 2129/30, 157b-158b.

b- Ayasofya 2077/3, 46-48.

c- Haşim Paşa 21/8, 52-59.

19- Kitâbu sırrı'l-hakâyıkı'l-ilmiyye fî beyâni'l-a'yâni's-sâbite;

Abdulkâdir Elbânî'nin "a'yân-ı sâbite"nin açıklamasını istemesi üzerine yazdığı bu risâle Bosnevî'nin en önemli çalışmalarından birisidir. Müellif, risâlede a'yânın anlamı, ilm-i ilâhideki durumu, a'yân-ı gayybiye ve a'yân-ı vücûdiyye arasındaki farklar vb. konuları İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den referans göstererek açıklamayı tercih etmektedir.

Risâle'nin üç nüshası vardır.

Carullah Ef., nr. 2129/31, 158b-161a.

Ayasofya nr. 2077/4, 48-52 vr. B. B. Ta'lîk

Hacı Mahmut 2396/6 77b-83a.

20- Kitâbu enfâsi'l-mekkiyyeti'r-rûmiyye fî tenfis-i elbâniyye;

Ubûdiyet, fakr-ı tâm ve sülûk ehlinin çeşitli makamlarını inceleyen risâlenin kütüphâne numarası şöyledir.

Carullah Ef., nr. 2129/32, 161[b]-170[a].

21- Kitâbu'l-kenzi'l-mahtûm fî teb'iyyeti'l-ilmi li'l-ma'lûm fi'r-red alâ Abdilkerim el-Cîlî;

"Vahdet-i vücûd" düşüncesinin en çetin ve tartışmalı me'selelerinden birisi olan, ilmin ma'lûma tâbî olup olmadığı mes'elesi İbnü'l-Arabî ile ilmin ma'lûma tâbî olduğu görüşüyle başlamış, Abdülkerîm Cîlî ile ise ilmin ma'lûma tâbî' olmadığı şeklinde devâm etmiştir.

Bosnevî geleneğin bu iki büyük düşünüründen İbnü'l-Arabî'nin görüşünü benimseyerek tartışmayı ma'nevî üstâdı yönünde sürdürmüştür.

Bosnevî, Cîlî'nin "insân-ı kâmil"ini okuduktan sonra bu eserin bir çok hususta yanlışlarla dolu olduğunu görerek risâleyi kaleme aldığını belirtir.

Önemli bir konuyu içeren ve mes'eleyi seviyeli bir şekilde ortaya koyan risâlenin tek nüshası vardır.

Carullah Ef., nr. 2129/33, 170[b]-179[b].

22- Kitâbu'l-kelimeteyn fî mutâbakati fî hurûfi'ş-şehâdeteyn;

Risâle de "lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhîd'inin harflerinin ne anlama geldiğini açıklayan Bosnevî, sûret olarak on iki harfi olsa da hakikatte elif, lâm ve hâ olmak üzere üç harf olduğunu ve bunların merâtib-i vücûd doktrininde çeşitli anlamlara geldiğini ortaya koymaktadır.

Risâle, Carullah Ef., nr. 2129/35, 187[b]-189[a]'da bulunmaktadır.

23- Risâle fî beyân-i temessül-i Cibrîl fî sûrati'l-beşeri's-seviy;

Bosnevî'nin Cebrâîl'in Meryem'e ve Hz. Peygamber'e beşer sûretinde görünmesinin ontolojik açıklamasını yaptığı risâle şu kütüphânelerde bulunmaktadır.

a- Carullah Ef., nr. 2129/36, 189[b]-191[a].

b- Nâfiz Paşa nr. 509, 6 vr. 21 st. Y. Tarihi 1260 H.

24- Risâle fî beyân-i temessül-i Cibrîl fî sûrati'l-beşeri's-seviy;

Bir önceki risâlenin Türkçesidir.

Carullah Ef., 2129/37, 191^{b}-194^{b}.

25- Risâle fi hikmet-i bed'i'l-halk;

Şehit Ali Paşa 2788/2, 4- 7 vr. 23 st. ta'lîk

26- Şerhu Mevâfikü'l-fakr;

Şehit Ali Paşa 2788/3 8-11 vr. ta'lîk

Hacı Mahmut Ef. 83-102, s. 2396.

27- Burhânü'l-ce'lî;

Es'ad Ef., 3611/3, 27-40 vr. 19 st. B. Boy, nesih.

B- Tefsîr İle İlgili Eserleri

1- Sırrı taayyün-i kavlihi Teâlâ "Va'büd rabbeke hattâ ye'tiyeke'l-yakin";

Bosnevî Farsça olan bu risâleyi "yakîn"in anlamını açıklama amacıyla kaleme almıştır.

Eserin bir nüshası vardır.

Carullah Ef. nr. 2129/2, 29^{b}-35^{a}.

2- Kitâbu tecelli'n-nûri'l-mübîn fî mir'ât-i iyyâke na'büdü ve iyyâka nestein;

Risâle, ma'rifetin ancak ubûdiyet-i hâssa ile tahakkuk edeceğini ortaya koyma amacındadır.

Eserin nüshaları şöyledir.

a- Carullah Ef., nr. 2129/6, 49^{b}-52^{b}.

b- Şehit Ali Paşa nr. 2288, 1-3 vr. 23 st. Ta'lîk.

c- Hacı Mahmut Ef., 2396/17, 151-160 vr. 15 st. Rik'a.

3- Kitâbu'l-müstevi'l-a'la fi'ş-şürbi'l-ahlâ fî tefsir-i kavlihi Teâlâ "Ve kâne

arşuhû ale'l-mâ";(Hûd, 11/7)

Risâle, "arş"ın suyun üzerinde olduğu şeklindeki âyeti açıklamaktadır.

Risâlenin nüshaları şunlardır.

a- Carullah Ef., nr. 2129/7, 52^b-61^a.

b- Şehit Ali Paşa nr. 2788/4, 11-24 vr. 21 st. Ta'lîk.

4- Risâle fî tefsîr-i kavlihi Teâlâ "Hattâ izâ'stey'ese'r-rusul";

"Nihâyet Peygamberler ümitlerini kesecek hâle geldikleri ve onlar yalanlandıklarını zannettikleri vakit onlara nusretimiz geldi." (Yûnus, 12/110) âyetinin tefsîrini yapmaktadır.

Risâle'nin kütüphane kaydı şöyledir.

a- Carullah Ef., nr. 2129/9, 70^a-72^a.

b- Hacı Mahmut Ef., nr. 2396/9, 102-106, 15 st. Rik'a.

5- Risâle fî tefsîr-i kavlihi Teâlâ "Velev lâ en yeküne'n-nâsü ümmeten vâhideten";

"Eğer insânlar tek bir ümmet olmasaydı"(Zuhruf, 43/33) âyetinin tefsîrini yapan risâlenin iki nüshası vardır.

a- Carullah Ef., nr. 2129/10, 72b-76a.

b- Hacı Mahmut Ef., nr. 2396/1, 1-9 vr., 15 st. Rik'a

6- Risâ fî kavlihi Teâlâ "Ve hüvellezi haleka's-semâvâti ve'l-erza fî sitteti eyyâm";

"O Allah ki, semâvât ve arzı altı günde yarattı" (Hadîd, 57/4)âyetinin tefsîri olan risâle "zamân"ın anlamını açıklamakta ve âyette geçen altı günün "atlas felek"inin günleriyle altı gün olduğunu ileri sürmektedir.

Risâle'nin kütüphâne kaydı şöyledir.

Carullah Ef., nr. 2129/11, 76^a-77^b

7- Risâle fî tefsîri kavlihi Teâlâ "Ve lekad erselnâ mûsâ bi-âyâtinâ"; (Hûd, 11/25)

Hz. Mûsâ'nın Firavun'a gönderilişini ve dokuz âyetin neler olduğunu açıklayan risâle, Carullah Ef., nr. 2129/12, 76b-78b'de bulunmaktadır.

8- Risâle fî tefsîri kavlihi Teâlâ "Velein ezeknâ'l-insâne minnâ rahmeh";

"Ve şayet insana tarafımızdan bir rahmet tattırır, sonradan onu ondan alıverirsek şüphesiz ki, o, çok mey'ûstur." (Hûd, 11/9) âyetinin tefsîrini yapan risâle Carullah Ef., nr. 2129/13, 78b-79b'de bulunmaktadır.

9- Kitâbu'l-lübbi'l-lüb fî beyâni'l-ekli ve'ş-şürb;

Yemek ve içmekle ilgili Kur'ân'ın görüşünü yorumlayan risâle, Carullah Ef., nr. 2129/14, 80b-83b'dedir.

10--Kitâbu keşfi's-sırı'l-mübhem fî evveli sûreti'l-meryem;

Bosnevî, bu risâlesinde, Meryem sûresinin başındaki hurûf-ı mukatta'nın gerçekte Hz. Peygamber'in çeşitli isimlerine delâlet ettiğini ileri sürmektedir. Ayrıca eser, Meryem sûresinin bütünün bir tefsîri mâhiyetindedir.

Risâle'nin tek nüshası şöyledir.

Carullah Ef., nr. 2129/16, 88b-96b.

11- Kitâbu sırrı'l-feyz ve'l-asr fî tefsîri sûreti'l-asr;

Asr sûresinin tefsîrini yapan risâle, insânın merâtib ile nasıl taayyün ettiğini ve "zamân"ın tasavvufî anlamlarını açıklamaktadır.

Risâle, Carullah Ef., nr. 2129/17, 97b-102b'dedir.

12- Risâletü'n-nüvât fî hakîkati'l-kıyâm ile's-salât;

"Ey îmân edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklerinize kadar yıkayınız." (Mâide, 5/6) âyetinin tefsîridir.

Carullah Ef., nr. 2129/18, 102b-103a.

13- Kitâbu keşf-i esrâri'l-berarati fî tefsîri kavlihi Teâlâ "kutile'l-insânü mâ ekferah";

"O kahrolası insân ne nankör" (Abese, 80/17) "âyetinin ve konuyla ilgili birçok âyetin tefsirini yapan risâle sülûk yollarının insân'a nasıl kolaylaştırıldığını anlatmaktadır.

Risâle'nin kütüphâne numarası şöyledir.

Carullah Ef., nr. 2129/21, 113^{b}-117^{b}.

14- kitâbu ziyâi'l-luma' ve'l-burak;

(Enfâl, 8/24)'te geçen "Allah ve Resûl'ü sizi hayât verecek şeylere çağırdığı zamân Onlara îcâbet ediniz." âyetinin tefsîrini yapan risâle, Carullah Ef., nr. 2129/27, 144^{b}-146^{a}'da bulunmaktadır.

15- Tefsîru sûre-i ve'l-âdiyât

Bosnevî, risâlede Âdiyât sûresinin tasavvufî bir tefsîrini yapmıştır.

Risâlenin tek kütüphâne numarası şöyledir.

Kasîdeci-zâde, nr. 745/1, 1-5 vr., Büyük boy, Nesih, Müstensih; Seyyit Ömer, İ. târihi, H. 1239.

Bosnevî'nin diğer bâzı tefsîr ile ilgili eserleri vardır. Ancak başlıkları olmadığı için sâdece kütüphâne numaralarını göstereceğiz.

16- Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/3, 15 st. Rik'a.

17- Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/7, 77-83, 15 st. Rik'a.

18- Türkçe olan bu eser, Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/10, 107-112, 15 st. Rik'a.

19- Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/11, 112-117 15 st. Rik'a.

20- Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/13, 136-140, 15 st. Rik'a.

21- Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/14, 140-144, 15 st. Rik'a.

22- Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/17, 160-169, 15 st. Rik'a.

23- Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/19, 176-178 15 st. Rik'a.

C- Edebî Eserleri

1- Şerh-i cezîre-i mesnevî;

Mesnevî'den seçilen 360 beytin şerhi olan risâlenin tek nüshası vardır.

Hacı Mahmut Ef., 3417, 159 vr. 17 st, B. Boy, Rik'a.

2- Gülşen-i râz-ı ârifân fî beyân-ı üsûl-i râh-ı irfân; Âyet ve hadîsleri başlık yaparak varlığın vücûda gelişini "nazm" ile anlatan bu eser Türkçedir.

Eserin dört nüshası vardır.

a- Dâru'l-mesnevî 232, 54 vr. 15 st. Nesih Orta boy.

b- Hacı Mahmut Ef., 3385, 40 + 2 vr. 15 st. Nesih.

c- Halef Ef., 70/1, 1-42 vr. Ta'lîk.

d- Nuruosmaniye nr. 4335

3- Kasîdetü Abdülmecîd es-Sivâsi; Abdulmecid es-Sivâsî'nin kendi kasîdesini göndermesi üzerine, Bosnevî şerhetmiştir.

Eserin nüshası Ayasofya, 2077/5, 52-88 vr. 19 st. Ta'lîk Tarih-i H. 1039.

4- Şerhu kasîdetü'l-münferice; Türkçe bir şerh olan eserin tek nüshası şöyledir.

Ayasofya 2077/6, 91-111, vr. 19 st.

5- Münâcât

Ayasofya 2077/2, 44-46 vr. 19 st. Ta'lik, Müstensih, Ali.

6- Kasîde

İzmir 802/6 133-134 vr. 21 st. nesih.

7- Risâle-i nûn

Hâşim Paşa 21/11, 73-75 vr. Rik'a.

8- Kasîde

Hâlet Efendi ilâvesi 142/2 32-36 vr. Ta'lik.

9- Kasîde-i yâiye

Es'ad Ef., 3796/14, 62-63 vr. Ta'lik.

10- Kasîde fî menâkıb-ı enbiyâ

Kılıç Ali Paşa 1037/13, 132-137 vr. 19 st. Ta'lîk

11- Şerhu beyt-i mesnevî

Mesnevî'nin bir beytini Türkçe şerheden risâlenin kütüphâne kaydı şöyledir. Hacı Mahmût Ef., nr. 2396/2, 10-16 vr. 15 st. Rik'a.

D- Diğer Eserleri

1- Risâle râf'i'l-hicâb fi ittisâli'l-besmeleti bi fâtihati'l-kitâb;

Risâle, besmelenin Fâtihanın bir âyeti olup olmadığı konusunu vuzûha kavuşturmak için kaleme alınmıştır.

Risâle, Carullah Ef., nr. 2129/5, 47^{b}-48^{a}'dadır.

2- Risâletü'l-evbeti fî beyâni'l-inâbeti ve't-tevbeti;

Risâlede inâbe ile tevbenin anlamları ve aralarındaki farklar anlatılmaktadır.

Carullah Ef., 2129/8, 62^{b}-69^{b}.

3- Kitâbu'l-yedi'l-ecved fî istilâmi'l-haceri'l-esved;

Bosnevî, risâlede hacer-i esved'e istilâm'ın sırrını açıklamak amacındadır.

Risâlenin iki nüshası vardır.

Carullah Ef., 2129/34, 180^{b}-187^{a}.

Haşim Paşa 21/7 50-52 vr. B. B. Rik'a

4- Risâle fî ma'nâ "men zekeranî fî nefsihi";

Hâşim Paşa 21/13, 81-82 vr. B. Boy rik'a.

5- Risâle fî şerhi "Rabbi yessir velâ tüassir rabbi temmim bi'l-hayr";

Pertev Paşa nr. 615/2 9^{a}-9^{b} vr. 25 st. ta'lîk.

Es'ad Ef., 3785/4 26-27 vr. ta'lîk

Hüsrev Paşa 4/3 48-49 vr. 28 sat. ta'lik.

6- Mektup

Abdulcelîl Efendi ismindeki bir zâta yazılmıştır.

Pertev Paşa 619/32, 208-207 vr. 27 st. Ta'lik.

7- Tercüme-i terşîhât

Âtıf Ef. nr. 196, 248 vr. Nesih, Müstensih Ahmed b. Muhammed.

8- Mekâsıd-ı envâr-ı gaybiyye ve mesâid-i ervâh-ı tayyibe;

Nuruosmaniye nr.4332, ta'lik

İKİNCİ BÖLÜM
MERÂTİB-İ VÜCÛD TASNÎFLERİ

GİRİŞ

İnsan, zihnî melekelerinin fonksiyon görmeye başladığı andan itibâren gerek varlık ve kendi kimliği hakkında ve gerekse bunun bağlı olduğu çevre olayları hakkında sorular sormaya, bilinemezliklerle dolu bu âlemi anlamaya çalışmıştır. Bu durum aslında örtülerle gizlenmiş hakîkatin insânı kendisine doğru cezbetmesinden kaynaklanır.[1]

İnsânın en genel anlamda "varlık" sorunu etrâfında ürettiği zihnî ve entellektüel çabalar ontoloji diye adlandırdığımız düşünce disiplini altında sistematizesini bulmuştur.

Tragedya ve mitoloji çağlarında bile çeşitli şekillerde kendini hissettiren "varlık" sorunu daha sonra bir takım araştırmacılar tarafından Batı medeniyetinde bir kırılma ve kopma[2] olarak görülen sistematik felsefe çalışmalarında da işlenmiştir. Bir kısım ekoller, materyalist ölçülerle çözüm getirirken, bâzı filozoflarda âlemin ve maddenin ezeliliğini kabûl etmekle berâber, dinî ölçülerde olmasa da düzenleyici ve şekil verici mimar bir tanrı imajı ortaya koyarak, ezelî fakat kaos hâlindeki maddeden âlemin oluşumunu îzâha çalışmışlardır.

Helenistik dönemde bu tartışmalar farklı bir îzâh şekline dönüşerek tanrı-âlem ilişkisinin hangi tarzda gerçekleştiği sorununa çözüm bulma kaygıları ortaya çıkmıştır. Bunun neticesi olarak yeni-platonculuk sudûr (emanation) nazariyesini ileri sürmüş,

---

[1] Afîfî, Ebû'l-Alâ, *et-Tasavvuf es- Sevretü'r- rûhiyye*, s. 5.

kaynağını antik devirlerde bulsa da esâs işlerlik ve fonksiyonuna özellikle dinî ve mistik çevrelerde kavuşmuştur.

İnsanlığın zihnî imkânları ile kurabildiği en ileri medeniyet olan Batı medeniyeti "varlık" sorununu zihnî kategorilere hapsetmesinden dolayı düştüğü krizden kendi sorunlarını bilen ve "varlık" sorununa yeni yorumlar getirmeyi amaçlayan bir dinin yardımı ile kurtulabilmiştir. Böylece Batı medeniyeti hristiyanlığın öğretileri ile ontoloji hakkında yeni kavramlara ve düşünme tarzlarına sâhip olmuştur. Bu medeniyet, bir taraftan "yaratma" kavramını kazandıran hristiyanlığın, bir taraftan da daha farklı ölçülerde ifâde edilen "sudûr" nazariyesinin mistik imkânları ile temellendiği yeni formulasyonları insânlığa sunmuştur.[3]

Semâvî dinlerin sonuncusu olan İslâmda kendi muhâtablarına bu konuda getirdiği cevaplar kadar, özellikle Batı medeniyeti ürünleriyle karşılaşması sonucu, bu medeniyetin felsefî cevâpları kadar sorunlarına da ortak olmuştu. Bu sorunlar ve önceki cevâpların İslâm'daki karşılıkları ile ilgili araştırma ve tartışmalar temel üç düşünce disiplininin doğmasına ve sistemleşmesine katkı sağlamıştır.[4]

Bu disiplinlerin bir tânesi "Kelâm"dır. Kelâm "varlık" ile ilgili görüşlerinde "yoktan yaratma"yı esâs olarak tanrı-âlem farklılığı üzerinde durmuş tevhîd'i bu farklılığı dikkâte alarak îzâha çalışmıştır.

Kelâm'ın yaklaşımlarının doğurduğu güçlükler, özellikle "kadîm" ve "aşkın" olandan "hâdis âlem"in meydâna gelişi ve bu iki farklı alanın tatmîn edici îzâhını bulamayışı, felsefecileri, yunan-helen düşüncelerinde olduğu gibi dualiteyi ortadan kaldıracak "sudûr" nazariyelerine başvurarak kendi tevhîdî dünyâ görüşlerini ortaya koymaya itmiştir.[5]

Gerek kelâmın ve gerek felsefenin aslında zihinî spekülasyonlar düzeyinde kalan ve bilgi üretmediği gibi rûhî tekâmüle de bir katkısı olmayan bu tartışmaları, İslâm

---

2 Guenon, Rene, *Modern Dünyânın Bunalımı* (trc. Mahmut Kanık, s. 25.
3 Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe* (trc. Mehmet Aydın), s. 35-55.
4 Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 15.
5 Tahralı, Mustafa, Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Ba'zı Mes'eleler", Bkz. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. LI.

entellektüellerini bir başka alana itmiştir. Bu da hakîkat ve varlık hakkındaki nihâî bilginin zihnî kalıplarla değil, ancak ve ancak tecrübî yolla insânın bütün epistemik imkânlarını harekete geçirerek, hakîkatı doğrudan müşâhedeyi te'mîn ile gerçekleşeceğini iddiâ eden tasavvuf olmuştur.[6]

Tasavvuf, müntesiblerine kazandırdığı ahlâkî ve rûhî kemâllerinin yanında, nihâî anlamda onların "varlık" hakkında bağlı bulundukları dînin doğmalarına dayanan tevhîdi mutlak olarak müşâhede etmelerini te'mîn etmek ister.

Tasavvuf, dîne şümûllü bir bakış ile, kelamın düalist formulasyonuna alternatif olarak çokluğun (kesret) "Bir"den çıkışına yeni bir yorum getirmek üzere "zuhûr" nazariyesini ileri sürmüştür.[7] Kaba görünümü açısından felsefecilerin "südûr" nazariyelerini andıran ancak çeşitli araştırmacılarında ortaya koyduğu gibi[8] kavramsal ve yüzeydeki bu benzerliğin ötesinde derin farklılaşmaları barındıran tasavvufun "varlık" görüşü, âlemin ve onun cüzü insânın Allâh'ın varlığı düşünülerek anlam kazanacağını iddia etmiştir. Diğer taraftan tasavvuf, Allah'ın vücûduna mazhar olmaktan öteye müstakîl bir varlığının olmadığını ortaya koyarak çokluğun "Bir"den "zuhûr" ile meydâna geldiğini savunmuştur.

Tasavvuf'un nihâî formulasyonunu İbnü'l-Arabî'de bulan ve tevhîdin kapsamlı bir yorumu olan "vahdet-i vücûd"[9] kavramında ifâde edilen görüşünün orijinalitesine değinmeksizin, konumuz açısından mertebe kavramının sistemdeki yerine dikkat çekeceğiz.

Târihî seyri bir tarafa, mertebe kavramı "Bir"in taayyün ve tecellî esnâsında bulunduğu noktaya verilen bir isim olarak[10] "vahdet-i vücûd" doktrininin yaratılış teorisini açıklamayı amaçlayan anahtar kavramlardan birisidir. "Mertebe" bir taraftan "Bir" ve "Mutlak" olanın aşkınlığını ve tenzîhiyetini korurken, diğer taraftan da vücûd bulan mukayyed varlığa "Bir"den bağımsız ve ayrı bir tanımlama getirmeyerek zihnin

---

6 İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 15.
7 Guenon, *a.g.e.*, s. 77-85.
8 Guenon, *İslam Tasavvufu ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 79.
9 Tahralı, "Fususu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alakalı Bazı Meseleler", bkz. A. Avni Konuk, *Fususu'l-Hikem Terceme ve Şerhi*, s. I, LI
10 Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 217.

dualite batağına düşmesine mâni' olan bir kavramdır. Buna göre "Mutlak Varlık" bütün ezdâdı ve çokluğu içinde barındıran "mutlak birlik" mertebesinden, zâtından bir iktizâ ile sonucu insânda biten bir varlık hiyerarşisine bağlı kalarak zuhûr etmiştir.[11]

Pek çok mutasavvıfın ifâde etmiş olduğu gibi[12] zuhûrun mertebeleri sayısız olsa da tasavvuf düşünce târihînde bu mertebeleri sınıflandırmak ve belli sayılarda sınırlandırmak bir gelenek olmuştur. Burada bu sınıflamaların en yaygın olan beşli, yedili ve kırklı tasnîfler hakkında kısaca bilgi verilecektir.

I- HAZERÂT-I HAMS (BEŞLİ TASNÎF)

Huzûr, ilâhî dergâh, makam, mertebe ve Hakk'ın huzûru[13] mânâlarına gelen "hazret" kelimesinin çoğulu olan "hazerât" tasavvufta yaratılışı açıklamada anahtar kavramlardan birisidir. Hazret, mertebe, zuhûr, taayyün ve tecellî gibi kavramlarla anlatılmak istenen bir olan varlıktan mevcûdâtın zuhûrunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bir olan "vücûd"un taayyün ve tecellî ederken bulunduğu noktaya hazret denir. "Hazerât-ı hams" işte varlığın beş genel ve tümel kategorisi demektir.[14]

Bu beş kategori şunlardır :

1- Hazret-i Gayb-ı Mutlak: Bunun âlemi "hazret-i ilmiyye"deki "a'yân-ı sâbite"nin âlemidir.

2- Yukardakinin mukabili olan hazret-i şehâdet-i mutlaka. Bu hazretin âlemi ise mülk âlemidir.

3- Gayb-ı mutlaka yakın olan gayb-ı muzaafdır ki, âlemi, "ervâh-ı ceberûtiye ve melekûtiye"nin âlemidir. Yânî mücerred akıllar ve nefisler âlemi kastedilmektedir.

4- Diğeri şehâdet-i mutlakaya yakın olan gayb-ı muzaaf hazretidir ki, âlemi misâl âlemidir ve melekût âlemi diyede isimlendirilir.

---

[11] Guenon, Rene, *a.g.e.*, s. 77-85.

[12] Cîlî, Abdulkerîm, *Merâtibü'l- vücûd*, s. 12; Bosnevî, Abdullah, *Kitâbu'l-Kırâ'r- rûhiyyi'l- memdûd li'l-ezyâfi'l- vâridîne min merâtibi'l- vücûd*, s. 3b.

[13] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 217.

[14] *A.g.e.*, s. 216-217.

5- Zikredilen dört âlemi câmi' olan hazret ki, "İnsân-ı Câmia" diye isimlendirilir.[15] Âlemi insan âlemidir.

Hazerât-ı hams'ı zuhûr sırasına göre şöyle tasnif edebiliriz.

1- Hazret-i gayb-ı mutlak

2- Gayb-ı mutlaka yakın olan hazret-i gayb-ı muzaaf

3- Hazret-i şehâdet-i mutlakaya yakın olan gayb-ı muzaaf.

4- Hazret-i Şehâdet-i mutlaka

5- Hazret-i Câmia.

Buradan ortaya çıkan bir nokta var ki, buna göre her hazretin bir âlemi vardır. Bir başka ifâdeyle her zuhûr ânında bir âlem meydana gelmektedir. Yine önemli bir husûsta şudur ki, bir alt âlem üst âlemin mazharıdır. Cürcânî'nin de belirttiği gibi mülk âlemi misâl-i mutlak olan melekût âleminin mazharı, âlem-i misâl âlem-i ceberûtun (mücerredâtın) mazharıdır. "Âlem-i ceberût" "a'yân-ı sâbite"nin mazharıdır. "A'yân-ı sâbite" "esmâ-i ilâhiyye" ve "hazret-i vâhidiyye"nin mazharı, oda "hazret-i ahadiyye"nin mazharıdır.[16]

Bosnevî *Fusûs* şerhinin mukaddimesinde "hazerât-ı hams"e bir bölüm ayırmıştır. Bu bölüm de yukardaki tasniften biraz farklı şöyle bir tasnif yapmıştır.

1- Hazret-i gayb-ı mutlak

2- Hazret-i his ve şehâdet

3- Bu iki hazret arasında hazret-i misâl-ı mutlak;

4- Misâl-ı mutlak ile gayb-ı mutlak hazreti beyininde ervâh-ı ceberûtiye hazreti,

5- Hazret-i misâl-i mutlak ile hazret-i şehâdet beyninde misâl-ı mukayyed hazreti ki âlem-i menâmdır.[17]

---

[15] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 88-89; Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 216; Ertuğrul, İsmâîl Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, s. 25-26.
[16] Cürcânî, *a.g.e.*, s. 89.
[17] Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyât*, s. 7.

Sonunda da şöyle demektedir. "Ve bu hazerât-ı hamsın küllîsini "hazret-i insâniyye-i kemâliyye-i cem'iyye" câmi'dir. Ve Cemi'-i hazerât'ın neticesidir. Pes "insân-ı kâmil" mertebesinin hazreti altıncı hazrettir".[18]

Burada diğer tasniflerle Bosnevînin tasnîfî arasındaki fark, diğer tasniflerde iki kısma ayrılan üçüncü mertebenin kendisi ayrıca bir mertebe olmayıp üç ve dördüncü mertebelerin ismi kabul ediliyor. Bosnevî ise hem üçüncü mertebenin kendisini hemde ikiye ayrılan alt bölümlerini ayrı ayrı mertebeler kabul ediyor. Böylece üçüncünün temel mertebesini kabul eder, alt mertebeleri saymazsak dört, ana mertebeyi saymayıp tâlî mertebeleri sayarsak beş, hem ana hem de tâli mertebeleri sayarsak altı mertebe olmuş olmaktadır.

II- MERÂTİB-İ SEB'A (YEDİLİ TASNÎF)

Varlığın yedi ana mertebesi şeklinde ifâde edilen yedili taksîm hakkında ilk risâleyi tesbit edebildiğimiz kadariyle[19] Arapça olarak Şeyh Muhammed b. Fazlullah el-Hindî (ö. 1029/1619) kaleme almıştır. "*et-Tuhfetü'l-Mürsele*" isimli bu eseri Hasîrîzâde Mehmet Elif "*el-Kelimâtü'l-mücmele fî Şerhi't-Tuhfetü'l-Mürsele*" nâmıyla Türkçe şerhetmiştir. Biz bu çalışmamızda metin ve şerhi göz önünde bulundurarak konuyu kısaca özetleyeceğiz.

Vücûd olan "Zât-ı Hak" esmâî, sıfâtî, mahsûs ve ma'kûl bütün kayıtlardan mutlak, hatta ıtlâk kaydından dahî mutlak olan "vücûd-ı mahz"dır. "Vücûd-ı zât"ın şekli, haddi ve sınırı olmamakla birlikte şekil ve had ile zuhûr ve tecellî etmiştir.

Bu "vücûd-ı mahz"ın taayyün ve tecellîden dolayı bir çok mertebesi vardır. Bu merâtib çok hatta nâmüterâhî ise de ana mertebeler yedidir ki, şunlardır.

Birinci mertebe: "Lâ-taayyün, ıtlâk ve zât-ı baht" mertebesidir. Vücûd bu mertebede zât ve sıfat izâfetinden münezzeh, her türlü kayıttan, hatta ıtlâk kaydından

[18] *A.g.e.*, s. 17.

[19] Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Mes'eleler, bkz. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. XLV-XLVI.

da mukaddestir. Bu mertebenin üzerinde başka bir mertebe yoktur. Bu mertebe "mertebe-i ahadiyet" diye tesmiye olunur.

İkinci mertebe: "Taayyün-ı evvel" mertebesidir. Taayyün, bir şey ile takayyüddür ki, müteayyin onunla temeyyüz eder. Bu mertebe "vahdet", gayb-ı hüviyet", "amâ-ı mutlak" şeklinde de ifâde edilir. Bu mertebe Hak Teâlâ'nın zâtına, sıfatına ve bütün mevcûdâtına bunları birbirinden temyîz etmeksizin icmâlî olan ilmidir. Bu mertebeye bütün hakîkatların aslı ve kaynağı olduğu için "hakikat-ı Muhammediye" de denmektedir.

Üçüncü mertebe: "Taayyün-i sânî" mertebesidir. Bu mertebe, Cenâb-ı Hakk'ın kendi zât ve sıfâtına, ma'kûl ve mahsûs bütün mevcûdâta ba'zısını ba'zısından ayırdederek ve tafsîlî olarak ilminden ibârettir. Bu mertebeye "hakikat-i insâniye" de denmektedir.

Müellif'e göre bu üç mertebe kadîm olup bunlar arasındaki takdim ve te'hîr aklîdir, zamânî değildir.

Dördüncü mertebe: "Âlem-i ervâh"dır. Ruhlardan murâd bütün yüce meleklerin ruhları ile bedene taallukundan önceki beşerin ruhlarıdır. "Kûn" kelimesinden ibâret olan ilâhî emir ile mevcûd olduğundan "âlem-i emr"de denir. İlmî sûretler bu mertebede birer "basît cevher" olarak zâhir olur. Bu cevherlerin şekli ve rengi olmadığı gibi zamân ve mekân kaydı ile vasıflamamışlardır.

"Ben sizin Rabbininiz değilmiyim"(A'raf, 7/172) âyetinde Cenâb-ı Hak kendisini "Ben" ve bu hitâbına mazhar olanlarıda "siz" diye tefrik ettiği için bu mertebede "ikilik" ve "gayriyet" ortaya çıkmıştır.

Beşinci Mertebe: Misâl âlemidir. Bu âlem, ruhlar ile cismanî âlem arasındadır. Âlem-i melekûttan gelen feyz-i ilâhî cismânî âleme bu mertebe vasıtasıyla ulaşır. Çünkü âlem-i lâhût nûrânî ve latîf, âlem-i ecsâm ise kesîf ve karanlık iken misâl âleminin bu iki âlem ile de münâsebeti ve benzerliği vardır.

Altıncı Mertebe: Şehâdet mertebesidir. Cisimler âlemi denilen bu mertebenin şümûlüne ulvî ve semâvî cisimler ile süflî ve arzî cisimler girer. Misâl âleminin

sûretlerinden farklı olarak bu âlemdeki sûretler cüzlere ayrılabilir, bölünebilir, yarılabilir, ve bitiştirilebilirler. Sûfîlere göre bu âlemdeki her şey "rûh sâhibi"dir.

Yedinci Mertebe: İnsân-ı kâmil mertebesidir. Bu mertebe esmâ, sıfât ve bütün mertebeleri câmidir. Cenâb-ı Hakk'ın kemâlî ile zuhûr ve tecellîsi ancak bu mertebe ile tamamlamıştır. Bu anlamda insân "zât"ın esmâ ve sıfatı için bir aynadır.[20]

III- KIRKLI TASNÎF

Bizim görebildiğimiz kadariyle bu konu ile ilgili ilk eser veren Abdulkerîm Cîlî'dir. Yaptığımız kütüphâne taramalarından elde ettiğimiz sonuca göre Cîlî'den sonra bu tasnîf üzerine Abdullah Bosnevî ve mürîdi Şeyh Garseddîn el-Halîlî çalışma yapmışlardır. Şeyh Garseddîn'in Cîlî'nin tasnîfîni dikkate alarak manzûm üslûb ile vücûda getirdiği şiiri Bosnevî şerhetmiştir. Dolayısiyle şu ana kadar kırklı tasnîfle ilgili bu üç eser dışında bir başka çalışmaya ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

Şeyh Garseddîn ve Bosnevî'nin eserlerini tezimizin ana konusu olduğu için üçüncü bölüme bırakarak ilk olması bakımından Cîlî'nin bu çalışmasının kısaca özetini vereceğiz.

Eserden anlaşıldığına göre hayâtının sonlarında kaleme aldığı bu eser bir anlamda Cîlî'nin diğer bütün eserlerinin tasnîfi ve özetidir.

Cîlî merâtibin açıklamasına geçmeden evvel yazdığı mukaddimenin ana konusunu ehl-i hakîkatin kitablarını mütâlaa ile sâlikin hakîkate ulaşıp ulaşamıyacağı teşkîl etmektedir. Cîlî'nin bu konudaki cevâbı şöyledir.

"Ben öyle ehl-i tarîk'ten insânlar gördüm ki, kırk sene mücâhede ile ulaşılamıyan makamlara ehl-i hakikatın kitaplarını bir kaç gün mütâlaa ile ulaşmış-lardır".[21]

Daha sonra Cîlî birinci mertebeden başlayarak merâtibi açıklamaya çalış-maktadır.

---

[20] Bkz. Hasîrizâde, Mehmed Elîf, *el-Kelimetü'l-Mücmele* (Mustafa Tahralı'nın basılmamış daktilo istinsâhı), s. 1-48; Ertuğrul, İsmâîl Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, s. 20-25; Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-

Birinci mertebe: "Zât-ı ilâhiyye", "gayb-ı mutlak" ve "gaybü'l-guyûb"dır. "Zât-ı ilâhî" bu mertebede "sırf zât"tan ibâret olup nisbetlerin ve tecelliyâtın hükmünden mukaddes ve müberrâdır.

Cîlî'nin belirttiğine göre ba'zı ârifler bu mertebeyi "adem-i mukaddem ale'l-vücûd" (vücûd'a takaddüm eden adem) şeklinde isimlendirmişlerdir.

Yine bu mertebeye altında ve üstünde havâ olmayan "amâ" denmiştir. Bunun anlamı Cîlî'ye göre üstünde sıfat ve nisbet olmadığı gibi altında da yoktur.

İkinci mertebe: "Tecellî-i evvel", "ahadiyet", vücûd-ı mutlak" denilen bu mertebe "zât-ı ilâhiyye"nin birinci tenezzülüdür.

Ayrıca Cîlî'ye göre bu mertebe zuhûr ile butûn arasında râbıtadır.

Üçüncü mertebe: "Vâhidiyet" mertebesidir. İlk olarak bu mertebeden kaynaklanan kesret yine buradan alt mertebelere dağılır. Bu mertebeye "a'yân-ı sâbite", "hazretü'l-esmâ ve's-sıfât"ta denmiştir.

Dördüncü mertebe : "Ulûhiyet" mertebesidir ki, sırf zuhûrdan ibârettir. Cîlî, bu mertebede mezâhirden her şeyin taayyün ettiğini ve mezâhirden hiçbir mazharın diğerinin "ayn"ı olmadığını ifâde etmektedir. Bununla bir önceki mertebe arasındaki fark vâhidiyette herbir mazhar diğerinin "aynı" iken bunda "ayn"ı değildir.

Beşinci mertebe: "Rahmâniyet" mertebesidir. Rahmâniyet "vücûd-ı sârî" şeklinde ta'bîr edilmiş olup "nefes-i rahmânî" de bu mertebeye işâret eder.

Altıncı mertebe: "Rubûbiyet" mertebesidir. Enbiyâ, kütüb-i ilâhiye, şeriatlar, azâb ve mücâzât bu mertebede taayyün eder. Allah, Hz. Mûsâ'ya bu mertebede tecellî etmiştir.

Yedinci mertebe: "Melikiyet" (hükümdarlık) mertebesidir. Rubûbiyet mertebesinin tersine bu mertebede sâdır olan evâmire karşı muhâlefet mümkün

---

Hikemde Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", Bkz. A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 27-31, c. II, s. 27-31.

[21] Cîlî, Abdulkerîm, *Merâtibü'l-vücûd*, s. 11.

değildir. Cenâb-ı Hak bir şeye "Ol!" der demez o şey olur. Bunun için bu mertebedeki emirler vâsıtasızdır.

Sekizinci mertebe: Esmâ ve sıfât-ı nefsiyye" mertebesidir. Bu mertebe dört isim ve sıfattan ibârettir. Bu sıfatlar hayât, ilim, irâde ve kudret, isimler ise Hay, Âlim, Mürîd ve Kadîrdir. Bunlara eimme sıfatlar, hayât sıfatına ise İmâmu'l-eimme denmektedir.

Bâzıları "Semî‘", "Basîr" ide bunlardan saymaktadır.

Dokuzuncu mertebe: "Esmâ-i celâliyye" hazreti, "Kebîr", "Azîz", "Celîl" gibi esmâdır.

Onuncu mertebe: "Esmâ-i cemâliyye" hazreti "Rahîm", "Selâm", "Mü'mîn" gibi esmâ-i ilâhiyyedir.

On birinci mertebe: "Esmâ-i fi'liyye"dir. Esmâ-i fi'liyye, "Mümît", "Müntakım" gibi esmâ-i fi'liyye-i celâliyye ve "Muhyî", "Rezzâk" gibi esmâ-i fi'liyye-i cemâliyye olmak üzere iki kısma ayrılır.

On ikinci mertebe: "Âlem-i imkân" mertebesidir. Bu mertebe tenezzülât-ı ilâhiyyenin sonuncusudur. Bundan sonraki mertebeler tenezzülât-ı halkiyyedir. İmkân ne "adem" ne de "vücûd"dur. İkisini de kabul edebilir. Bu sebepten bu mertebeye "berzâh" denmiştir.

On üçüncü mertebe: "Akl-ı evvel" mertebesidir. Hadîste geçen "akıl", "kalem" ve "rûh-ı muhammedî" şey-i vâhiddir. Cenâb-ı Hak ilimlerin kâffesini "akl-ı evvel"e vermiştir. Bütün bilgiler bu mertebede mücmeldir.

On dördüncü mertebe: "Rûh-ı a'zam" mertebesidir. Bu mertebeye "nefs-i küllî", "levh-i mahfûz", "imâm-ı mübîn", "imâmu'l-kitâb" da ta‘bîr olunur. Akl-ı evvelde mücmel olarak bulunan nefs-i küllî mertebesinde mufassal olarak bulunur.

On beşinci mertebe: "Arş" mertebesidir. Cîlî'ye göre arşın insândaki mukabili heykel-i insânîdir. Âyette geçen "İstivâ"dan kasıt nefes-i rahmânî'nin tecellîsidir.

On altıncı mertebe: "Kürsî" mertebesidir. Bu da "esmâ-i fi'liyye"nin istivâgâhından ibârettir.

On yedinci mertebe: "Ervâh-ı ulviyye" mertebesidir. Bu rûhlardan kastedilen Cîlî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın Cemâl ve Celâl'inde aşk ile sarhoş olan ve arşı tavâf eden meleklerdir. Bunların âlemi "âlem-i ceberût" ve "âlem-i meânî"dir. Bu melekler anâsır ve cisimlerden münezzehtirler.

On sekizinci mertebe: "Tabîat-ı mücerrede" mertebesidir. "Tabîat'ın tecerrüdü" demek bu mertebenin "erkân-ı erbaa"dan tecerrüdü demektir.

On dokuzuncu mertebe: "Heyûlâ" mertebesidir. Bu mertebe şekil ve sûret verme mertebesidir. Denizdeki dalgalar gibi sûretler de bu "heyûlâ"dan teşekkül eder.

Yirminci mertebe: "Hebâ" mertebesidir. Cîlî, hebâ'nın vücûdî bir mahâl olmayıp hükmen mevcûd bir "mekân" olduğu görüşündedir.

Yirmi birinci mertebe: "Cevher-i ferd"dir. "Cevher-i ferd" cisimlere nisbetle, kelimeyi teşkîl eden harfler gibidir. "Cevher"e terkîbinden evvel "cevher-i ferd", terkîbinden sonra "cevher-i mürekkeb" denir.

Yirmi ikinci mertebe, "Mürekkebât" mertebesidir. Bunlarda altı kısımdır. "Mürekkebât-ı ilmiyye", "mürekkebât-ı ayniyye", "mürekkebât-ı sem'iyye", "mürekkebât-ı cismâniyye", "mürekkebât-ı rûhâniyye" ve "mürekkebât-ı nûrâniyye"dir.

Yirmi üçüncü mertebe: "Felek-i atlas"tır. "Felek-i atlas" hükmî değil vücûdî ve aynîdir. "Felek-i atlas" denilmesinin sebebi kendisinde aslâ yıldız bulunmadı-ğındandır.

Yirmi dördüncü mertebe: "Felek-i cevzâ"dır. Hükmî olup aynî vücûdu yoktur. Güneş ve ay tutulması bu mertebeden dolayı olmaktadır.

Yirmi beşinci mertebe: "Felekü'l-eflâk"tır. Bütün yıldızlar bu mertebededir. Yıldızların bu mertebede vücûdu balığın suda vücûdu gibidir.

Yirmi altıncı mertebe: "Semâ-yı zühal" mertebesidir. Cîlî bu mertebeden i'tibâren yedi semâyı sıralamaktadır. Hz. İbrâhim'in makâmı olan bu semânın cevheri siyâhtır.

Yirmi yedinci mertebe: "Merîh"tir. İnsândaki "vehm"e mukabil olarak yaratılan bu mertebe Yahyâ (a.s.)'ın semâsıdır.

Yirmi dokuzuncu mertebe: "Semâ-yı şems" diye isimlendirilen bu mertebe İdrîs (a.s.)'ın makamıdır.

Otuzuncu mertebe: "Semâ-yı zühre"dir. Bu mertebe insândaki "kuvve-i hayâliyye"ye mukabil yaratılmıştır. Bu semâda Yûsuf (a.s.)'ın makamı vardır.

Otuz birinci mertebe: "Semâ-yı utarid" mertebesidir. Nûh (a.s.)'ın makamı bulunan bu semâ insândaki "hakîkat-ı fikriyye"ye mukabil olarak yaratılmıştır.

Otuz ikinci mertebe: "Semâ-yı kamer" mertebesidir. Cîlî'ye göre bu mertebe gümüş gibi şeffâf ve beyâzdır. İnsândaki "rûh"a mukâbil olarak yaratılan bu semâda Âdem (a.s.)'ın makâmı vardır.

Otuz üçüncü mertebe: "Felek-i esîr"dir. "Küre-i nârî"den ibâret olan bu mertebe âlem-i kevn ve fesâddaki fi'lî hareketin ilk neş'et ettiği mertebedir.

Otuz dördüncü mertebe: "Felek-i me'sûr"dur. "Küre-i havâiyye"den ibârettir. Tabîatı harâret ve rutûbettir.

Otuz beşinci mertebe: "Felek-i müste'sir"dir. "Küre-i mâiyye"den ibârettir. Bu kürenin mâhiyeti burûdet ve rutûbettir.

Otuz altıncı mertebe: "Felek-i müteessîr"dir. "Küre-i türâbiyye"den ibârettir.

Otuz yedinci mertebe: "Ma'den" mertebesidir. Cîlî'ye göre ma'den, yerin derinliklerinden yeryüzüne doğru yükselen dumandan meydana gelir.

Otuz sekizinci mertebe: "Nebât" mertebesidir. Nebât "cism-i nâmî"den ibârettir. Nemâ bulunduğu için nebât ma'denden bir derece aşağıdadır.

Otuz dokuzuncu mertebe: "Hayvân" mertebesidir. Cîlî hayvanı "irâdesiyle hareket eden cism-i nâmî" şeklinde ta'rîf etmiştir.

Kırkıncı mertebe: "İnsân" mertebesidir. Merâtib-i vücûd bu mertebeyle tamamlanmış olur. Çünkü Cenâb-ı Hak, esmâ ve sıfâtının gereklerine göre en mükemmel bir şekilde insân da zuhûr etmiştir.[22]

[22] Bkz. Cîlî, Abdulkerîm, *Merâtibü'l-vücûd*, s. 7-47; Tolun, Abdulazîz Mecdî, *Merâtib-i vücûd Tercümesi* (Mustafa Tahralı'nın basılmamış daktilo istinsâhı), s. 1-29.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİTÂBÜ'L-KURÂ'R-RÛHİYYİ'L-MEMDÛD Li'L-EZYÂFİ'L-VÂRİDÎNE MİN MERÂTİBİ'L-VÜCÛD

I- RİSÂLE'NİN YAZMALARI

Üzerinde çalışma yaptığımız risâlenin birisi müellif yazması ve diğeri tamamlanmamış olmak üzere iki nüshası vardır.

Müellif Yazması

Carullah Efendi 2129'da bulunan ve tümü Bosnevî'nin yazması olan 37 risâlenin birincisi "*Kitâbu'l-Kurâ'r- Rûhiyyi'l- Memdûd li'l- Ezyâfi'l- Vâridîne Min Merâtibi'l- Vücûd*", 1^{b}-27^{a} varaklar arasında ta'lîk 23 sat., ve büyük boydur.

Mecmuânın müellif yazması olduğuna dâir ilk yaprakta iki ayrı ifâde şöyledir.

"Müellif Şârih-i Fusûs, fâzıl, kâmil ve ârif Abdî Efendi'nin hattıyladır. Risâle adedi 37'dir."

Diğer kayıt: "Bu risâleler fâzıl ve kâmil Şârihu'l-Fusûs Abdî Efendinin kaleminden ortaya çıkmıştır."

Diğer taraftan Bosnevî'nin bu risâleleriyle Şehit Ali Paşa nr. 1244'te bulunan Bosnevî'nin Türkçe "*Fusûs şerhi*"nin müellif yazması karşılaştırıldığında bu iki yazı karakterinin aynı müellife âit olduğu anlaşılmaktadır.

Bosnevî, "Kitâbu'l-Kurâ"da Şeyh Garseddîn'in manzûmesinin beyitlerinin altını kırmızı ile çizmiştir. Yazısı okunaklı olmakla birlikte bir çok harfin okunaksız olması, ڧ ve ںں harflerinin yazımlarının birbirine benzemesi okumada bâzı güçlükleri

doğurduğu gibi bir kısım kelimeler hem manzûm eserde hem de bu şerhte birkaç şekilde okunabilmektedir.

Bosnevî, eserin sonunda yazım târihi hakkında bize şu bilgiyi vermektedir. "Tahrîri 1036 yılında tamamlanan bu risâle 1044 yılında bir kez daha gözden geçirilmiştir".[1]

Bu ifâdelerden anlaşılıyorki, Bosnevî, risâleyi yazdıktan bir süre sonra tekrâr incelemiştir. Zîrâ risâlenin kenârında bulunan açıklamalar muhtemelen ikinci incelemesinde yapılmıştır. Biz bu açıklamaları metinde parantez ( ) içinde cümlelerin arasına yerleştirdik. Ayrıca metni anlaşılır kılmak üzere herbir mertebe için köşeli parantez [ ] içinde ara başlıklar koymayı uygun gördük. Şeyh Garseddîn'in manzûmesini de farklı bir yazı stili ile yazarak ona da dikkat çektik.

İkinci nüsha:

Şehit Ali Paşa 2788/5, s. 24a-38a, 25 st. ve yazısı ta'lîktir. Müstensihi belli olmayan bu nüsha maalesef tamamlanmış değildir, yada tamamlandığı halde bir bölümü bize ulaşamamıştır. Bu nüsha, müellif yazmasının 12b sahifesine kadar mevcûddur. Tahkîk bölümünde yaptığımız karşılaştırmada bu nüshada hiçbir farklılığa rastlamadık.

II- KAYNAKLARI

Herhangi bir müellifin yazdığı eserin kaynaklarından birisi de tabîidir ki, o eseri yazdığı zamâna kadar ki, bütün çalışmaları ve birikimidir. Ancak biz sâdece burada Bosnevî'nin düşüncesine etki eden şahıslar ve eserlerden ziyâde "*Kitâbu'l-Kurâ*"da kaynak gösterdiği eserlerden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Manzûm merâtib-i vücûd: Şeyh Garseddîn'e âit olan bu eser bilgi vermekten ziyâde Cîlî'nin kırklı merâtib tasnîfini manzûm olarak yazdığı için manzûm bir özettir. Yüzelli beyit olan bu risâlenin yazılış târihini bilmesek de Bosnevî bu eseri 1036 yılında şerhettiğine göre bu tarihten daha önce yazılmış olduğu kesindir.

---

[1] Bosnevî, Abdullah, Kitâbu'l-Kurâ'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtibi'l-vücûd, s. 27a.

Eserin nüshası

Halef Efendi 310, 132^{a}-134^{b}'dedir. Nüshanın sonunda istinsâh târihi 1139 olarak belirtilirken müstensihi belli değildir.

Merâtib-i vücûd: Cîlî'nin hayâtının sonlarında yazdığı anlaşılan bu eserin merâtib-i vücûd ile ilgili ilk eser olduğu bilinmektedir.

İkinci bölümde tanıttığımız bu eserden Bosnevî, bâzı yerlerde alıntılar yaparken, birçok yerde de Cîlî'nin görüşlerini eleştirmektedir. Bosnevî'nin Cîlî'ye yaptığı temel eleştiri lâ-taayyün mertebesi ve mertebelerdeki sıralamasının yanlış olduğu gibi hususlardadır. Muhtevâ bölümünde yeri geldikçe bu eleştirilerden bahsedilecektir.

Fütûhât: Bosnevî geleneğin kurucusu olarak gördüğü İbnü'l-Arabî'nin büyük te'sîri altında olduğundan ondan birçok yerde istifâde etmek üzere alıntılar yapmıştır. Daha çok *Futûhâtı* kaynak göstermekle birlikte "*Ukletü'l-müstevfiz*" ve "*Fusûs*"tan da bâzı alıntılar yapmıştır.

Sadreddin Kanevî'nin eserleri: Bosnevî, kendisine çokça atıfta bulunduğu Konevî'nin özellikle *Miftâhu'l-Gayb* ve *Tefsîru'l-Fâtihâ* isimli eserlerinden faydalanmıştır. Övgüyle bahsettiği Konevî'ye sâdece bir yerde yedi semâdaki yedi Peygamber'in ruhlarının "gayr-ı mütehayyiz" olduğu şeklindeki görüşüne karşı çıkarak bu peygamberlerin rûhlarının yer kapladığını savunmuştur.[2]

Bosnevî, bu eserlerle birlikte görüşlerini temellendirmek amacıyla âyet ve hadisleri de sıkça referans olarak kullanmaktadır.

Bosnevî, kaynaklardan nakil yaparken sahîfe numarası ve genellikle bölümü belirtmediği için bâzı kaynakların bölümlerini ve sahîfelerini bulmamız mümkün olmamıştır.

III- MUHTEVÂ

Eserin muhtevâsını giriş ve mertebeler bölümü olmak üzere iki bölüm altında

---

[2] *A.g.e.*, s. 22^{a}.

incelemeyi uygun gördük.

A- GİRİŞ BÖLÜMÜ

Risâleye hamdele ve salvele ile başlayan Bosnevî, "Merâtib-i vücûd"u ilk olarak Cîlî'nin yazdığını, Şeyh Garseddîn'in ise bu tertîb üzere manzûm bir merâtib eseri vücûda getirdiğini, Cîlî'nin tertîbinin gerçek merâtib-i vücûd tertîbine muhâlif olmasına rağmen kendisinin bu tertîbi bozmadan Şeyh Garseddîn'in eserini şerhedeceğini söyledikten sonra şiirin açıklamasına geçmektedir.[3]

1- Hamd'in Çeşitleri

"Hâmidden hâmide sabah akşam hamd olsun" sözünü açıklarken Bosnevî üç tür hamd olduğunu belirtmektedir.

Birincisi: Kurb-ı nevâfil mertebesinde lisân-ı Hak ile, kurb-ı ferâiz mertebesinde abdin lisânıyla hâmidden bütün hamdlerin kaynağı gerçek hâmide hamddır.

İkincisi: Zâtını, zâtı ile zâtı için hamdeden "hakîkî hâmid"den olan hamd.

Üçüncüsü: Hâmid'in vücûdu olan "vücûd-ı mukayyed"den kendisi ilâhî vecihlerden bir vecih olan hâmide olan hamddır.[4]

2- Yakîn'in Anlamı

Daha sonra "yakîn"in açıklamasına geçen Bosnevî'ye göre "yakîn" dört kısım olup bunlardan ilk üçü "kitâbî" diğeri sünnette zikredilmiştir. Kitâbî olanlar İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn sünnî olan ise hakîkatü'l-yakîn olup yakîn mertebelerinin en üstünüdür.[5]

3- Mertebelerin Sayısı

Bosnevî, mertebelerin lâ-tuhsâ ve lâ-tüâd ancak asıl ve temelinin kırk olduğunu belirtmektedir. Mertebelerin farklı şekillerde tasnîf edilmesinin sebebini, sûfilerin

---

[3] *A.g.e.*, s. 2^a-2^b.
[4] *A.g.e.*, s. 2^b.
[5] *A.g.e.*, s. 3^a.

makamlarına ve bu mertebelere ulaşma tarzlarına bağlamaktadır.[6]

Bosnevî daha sonra mertebelerin açıklamasına geçmektedir.

B- MERTEBELER

1- Lâ-Taayyün Mertebesi

a) Lâ-Taayyün Mertebesi

Abdullah Bosnevî merâtib-i vücûd ile ilgili şerhine diğer tasniflerde olduğu gibi lâ-taayyün mertebesiyle başlamıştır. Eserin dörtte birini birinci mertebeye ayırmış olması bu bölümün önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bosnevî'nin bu ve diğer eserlerindeki lâ-taayyün mertebesiyle ilgili açıklamalarına baktığımızda bu bölüme ayrı bir önem verdiğini ve konunun üzerinde ısrarla durduğunu görmekteyiz.

Eserlerinden anlaşıldığına göre bu mertebeye genişçe yer vermesinin ve konuyla ilgili yanlış anlamaları önlemek için tüm imkânları kullanmasının bizce iki önemli sebebi vardır.

Birincisi: Bu mertebenin taayyünsüzlük mertebesi olduğu için Allah'ın aşkınlığının kesinlikle anlaşılması ve diğer mertebelere karıştırıl-mama çabasıdır.

İkincisi: Yine bu mertebenin taayyünsüzlük ve aşkınlığına karşılık ilk taayyünün bu mertebeden sonra başlamış olması ve birbirine tam zıt iki şatrın geçiş noktası olması bu ayırım üzerindeki titizliği artırmaktadır.

Biz bu bölümü incelerken Bosnevî'nin özellikle üzerinde durduğu şu noktaları çalışma alanımız içerisine alacağız.

Lâ-taayyün mertebesinin tenzîhiyeti, bu mertebede zât-vücûd ilişkisi, lâ-taayyün ile taayyün-i evvel arasındaki nisbet-i gaybiyye olan amâ mertebesinin tanımı, ahadiyet mertebesi, nefes-i rahmânî, amâ'nın mertebeleri gibi konular incelenecektir.

Şârihimize göre Hak ıtlâk-ı zâtîsi ve lâ-taayyün mertebesi bakımından esmâî kesretten, vasıftan, na'ttan ve hükümden münezzehtir. Zât üzerine herhangi bir

---

[6] *A.g.e.*, s. 3^{b}.

hükümde bulunmak câiz olmadığı gibi O'nu bir sıfat ile vasfetmek veyâ bir isimle isimlendirmek doğru değildir. Zât hakkında ne söylenirse O, ondan münezzehtir. Çünkü bu mertebede taayyün olmadığı için insan zihni onu kuşatamaz. İbnü'l-Arabî'nin ifâdesiyle insanlar için bu mertebede kadem yoktur.[7]

Amâ mertebesinde de belirtileceği gibi Bosnevî zâtı o kadar tenzîh etmektedir ki, bu mertebede zâtın vahdetinden (birliğinden) bile bahsetmek mümkün değildir. Çünkü her ne kadar ahadiyet kesretin mukâbili olmasa bile bir çeşit niteleme ve belirlemedir.[8]

Yine bu mertebede zât "vücûb-ı vücûd"dan da münezzehtir.[9] Bosnevî bu ifâdeyle kelâmcıların "vâcibu'l-vücûd" kavramına cevap vermektedir. Allah için kullanıldığında içerisinde zorunluluğu ve gerekliliği barındıran "vücûd" kelimesine vâcib'in eklenmesinin doğru ve zâid olup olmadığı kelamcılar arasında da tartışılmıştır.[10]

Zât hakkında vücûddan bahsetmek mümkündür. Çünkü vücûd zâta eklenmiş veya zâtı niteleyen bir sıfat değil, zâtın "ayn"ıdır. Bir başka ifâdeyle zâttan bahsetmek zımnen vücûdu içerisinde bulundurur, vücûddan bahsetmek ise zâtı içerisinde barındırır.[11] Ancak zât hakkında vücûdun gerekliliğinden bahsettiğimizde gereklilik ve zorunluluğun bir anlamda sınırlama olduğunu kabul etmeliyiz. Bu mertebede zorunluluk olmadığı gibi ihtiyar da yoktur. Çünkü netîcede her ikisi de taayyündür.

Ayrıca bu mertebede mebdeiyyetten (başlangıçtan) bahsetmek de olanaksızdır. Aynı şekilde mebdeiyyet de bir başlangıcı ifade ettiği için sonradan olmayı akla getirmektedir.[12]

Yine lâ-taayyün mertebesinde "iktizâ-ı îcâd" (yaratmanın gerekliliği) de olamaz. Çünkü biraz önce belirtildiği gibi yaratmada gereklilikten bahsetmek zâtı belirleyen ve

---

7 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 90.
8 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 3^b.
9 *A.g.e.*, s. 3^b.
10 Taftazânî, Sadettin, *Şerhu akâid-i Nesefî*, s. 89-90.
11 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 3^b.
12 *A.g.e.*, s. 3^b.

onu idâre eden bir güç var demektir ki, bu zât-ı mutlak için câiz değildir.

Bu mertebede zâtın kendisi veyâ başkası hakkında bilgisinden de bahsedilemez. Çünkü ilim bir sıfattır. Ayrıca ilim için âlim ve ma'lûm gerekir. Oysaki zât mertebesinde bilen ile bilinen ikilemi yoktur. Bu mertebede bilgi, bilen, bilinen "ayn-ı vâhide"dir. Dolayısıyla bu mertebede ma'lûmat olmadığı için bilgiden bahsedilemez. Fakat bu zâtın câhil olduğu anlamına da gelmez.[13]

Kısaca zât hakkında vahdetten, vücûb-ı vücûddan, mebdeiyyetten, iktizâ-ı îcâddan, zâtın kendisini veyâ başkasını bilmesinden sözetmek câiz değildir. Çünkü bunların tümü taayyün (belirlenme) ve takayyüd (sınırlama) gerektirir. Taayyün ve takayyüd ise zât-ı mutlak ifâdesine aykırıdır.[14]

Esmâ-i ilâhiyye bu mertebede müstehlektir. Esmâ-i ilâhiyye ağacın dalları, yaprakları, meyveleri ve çiçekleriyle çekirdekte müstehlek olduğu ve ağacın çekirdeğin "ayn"ı olduğu gibidir.[15]

Buna kesretin vahdette istihlâkı denmektedir. Bütün mâhiyetler vücûd-ı Hakk'ın birliğinde istihlâk halindedir. Bir başka ifâdeyle mufassal mücmelde akledilir. Âkil ve akıllılar basîret gözüyle dal, yaprak ve meyveleri bi'l-kuvve çekirdekte müşâhede eder.[16]

Aynı şekilde esmâ-i mütekâbile zât mertebesinde Muizz, Muzill gibi bir ve "ayn"dır. Bu mertebede bütün isimlerin müsemmâsının bir olmaları hasebiyle birlik Muiz, Muzil'in hüviyeti ve kendi aynıdır, kendi nefisleri ve hakîkatleri îtibâriyle başkadır.[17]

Bosnevî'nin bir başka eserinde ifâde ettiği gibi bu mertebede esmâ-ı ilâhiyye, istihlakta hüve hüvedir, hiye hüve değildir.[18] Burada hüviyetten, lâ-taayyun ve gayb-ı mutlak kasdedilmektedir ve başkalaşma (gayriyet) yoktur. Ama taayyünle birlikte

---

[13] *A.g.e.*, s. 3^b.
[14] *A.g.e.*, s. 3^b.
[15] *A.g.e.*, s. 3^b; Bosnevî, *Kitabu sırrı'l-hakâyıki'l-ilmiye*, s. 158-159.
[16] Fergânî, Saiduddîn, *Letâifu'l-i'lâm* , s. 20.
[17] Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 160.
[18] Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 7.

mâhiyetler çoğalmakta ve hüviyet yerini bir çok varlıklara, bir başka ifâdeyle mâhiyetlere bırakmaktadır. Özetle lâ-taayyün mertebesinde esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye zâtın aynıdır.

b) Vücûd-Zât Aynîliği

Kur'ân-ı Kerîm'de mâzî, muzârî ve istikbal sîgalarında kullanılan (vecede) kelimesinin masdarı olan "vücûd" bu şekliyle ve ontolojik anlamda Kur'ân'da geçmemiştir.[19]

"Vücûd" kelimesi buluş ve varlık anlamlarını ifade eder. Ayrıca a) En mükemmel anlamdaki vecd hali, Hakk'ı bulma, erme, b) Varlık, insanın kendinde varlık görmesi, kibir, Gerçek varlık, Hakk'ın varlığı anlamlarına gelir.[20]

Hakk'ın varlığı anlamına gelen "vücûd" iki noktadan ele alınabilir.

Birincisi: Vücûdun ne olduğu ve "mutlak vücûd" ile "mukayyed "vücûd" arasındaki ilişki,

İkincisi: "Mutlak vücûd" ile "mukayyed vücûd" arasındaki farklar. Bu bağlamda "vücûd-ı hakîkî"nin lâ-taayyün mertebesindeki durumu ve bu mertebede vücûd-zât ilişkisi problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Eserin bütünlüğü ve vücûd kavramının kullanımına affettiği önem dikkate alındığında Bosnevî'nin birinci noktadan daha ziyâde ikinci husûs üzerinde durduğu görülür.

Bosnevî'nin bu konudaki görüşlerine geçmezden evvel vücûd-zât ilişkisinin Bosnevî'nin mes'eleyi ele alış tarzı noktasından İbnü'l-Arabî ve Abdülkerim Cîlî'de nasıl işlendiğini kısaca araştırmak gerekmektedir.

İbn Arabî de vücûd-zât aynîliği:

Biz burada İbnü'l-Arabî de vücûdun anlamından ziyade vücûd-zât ilişkisine temas edeceğiz.

---

[19] Hakîm, Suâd, *Mu'cemu's-sûfiye*, s. 1130.
[20] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 524.

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koymaya çalışan Suâd Hakîm *Futûhât*'tan şu sözleri nakleder.

"Hak vücûdun "ayn"ıdır."

"Hak vücûddur, eşyâ ise vücûdun sûretleridir."[21]

"Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur."[22]

Buradan ortaya çıkıyor ki, İbnü'l-Arabî vücûdun Hakk'ın bir sıfatı değil "ayn"ı olduğu noktasından Bosnevî'ye öncülük etmiştir.

Fusûs'ta ise vücûd-ı Hakk'ın "zât"ı ve "ayn"ı bakımından Allâh'ın vücûdu olduğunu ve zât-ı ahadiyyetle müsemmâ olan Hakk'ın hakîkatının lâ-taayyün ve taayyün şartı olmaksızın "vücûd-ı mahz" olduğunu ifade eder.[23]

İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerini şerheden Ahmet Avni Bey "Kendi zâtında sabit olan vücûd ancak Allâh'ın vücûdudur. Bunun böyle olması O'nun "zât"ı ve "ayn"ı cihetindendir."[24] derken bir başka yerde mertebe-i ahadiyyete "vücûd-ı mutlak" isminin anlaşılır kılmak için ifâde edildiğini, gerçekte bu mertebede fiilen sâbit olmuş bir vücûd olmadığını savunur.[25]

Kısaca İbnü'l-Arabî "vücûd" kavramına anlam bakımından yeni bir yorum getirmiş ve vücûdu zâtın "ayn"ı kabul etmiştir. Şârih-i Fusûs Bosnevî bu konuda İbnü'l- Arabî'yi tâkip etmiştir.

Cîlî'de vücûd-zât ilişkisi:

Abdülkerîm Cîlî birinci mertebe hakkında şöyle demektedir.

"Bâzı ârifler zât-ı ilahiyyeyi "adem-i mukaddem ale'l-vücûd" şeklinde isimlendirmişlerdir. Bu isimlendirmeden, nisbetten ve başka şeylerden münezzeh olan sarâfet-i zâtiyyenin mutlaklığından dolayı vücûd nisbetinin ademini kasdetmişlerdir.

---

21 Hakîm, Suâd, *a.g.e.*, s. 1134.
22 *A.g.e.*, s. 1133.
23 Konuk A. Avnî, *a.g.e.*, c. II, s. 251.
24 *A.g.e.*, c. II, s. 251.
25 *A.g.e.*, c. II, s. 139.

Yoksa, "o mertebe ademiyyedir ya'ni ma'dûmdur da, hâşâ ve kellâ sonradan vücûd bulmuştur, demek değildir. Belki bâzı âriflerin bu tesmiyede bulunması şunu anlatır ki, zât-ı ilâhiyye kendisinde asla nûr-ı taayyün olmayan zulmetten ibâret olup vücûd-ı baht'ın hakîkatıdır."26

Cîlî ikinci mertebeyi ise şöyle tanımlamaktadır. "Tecellî-i evvel, ahadiyet, vücûd-ı mutlak ta'bîr olunan mertebe olup zât-ı ilahiyyenin tenezzülâtından birinci tenezzüldür ki, taayyün-i ma'nevîden ibârettir."[27]

İmdi yaptığımız bu alıntıları dikkatlice incelersek şu sonuca varabiliriz. Cîlî'ye göre "zât-ı ilâhiyye" olan birinci mertebede vücûddan bahsetmek olanaksızdır. Zât bu mertebe "adem-i mukaddem ale'l-vücûd"dur. Cîlî bu ifâdeyi kullanırken de yanlış anlamaları önlemek için bu ıstılâhı açıklamadan geçmez. Ona göre zâtın sarâfetinden dolayı bu mertebe vücûdu kabul etmez. Yoksa zât bu mertebede ma'dûmdu da birinci taayyünde vücûd buldu, demek değildir.

Cîlî'nin bu noktadaki hassâsiyeti ise gâyet açıktır. O'na göre "vücûd", izâfet, nisbet ve sıfattır. Lâ-taayyün ise bütün nisbetlerden ve izâfetten münezzehtir. İşte Cîlî ile Bosnevî arasındaki bu mertebe ile ilgili temel ayrılık vücûdun sıfat olup olmaması noktasındadır.

Bosnevî "vücûd"u müstakil olarak ele alıp incelememiştir. Ancak bu konuya mezkûr risâlenin çeşitli yerlerinde ve diğer eserlerinde değinmiştir.

"Vücûd-ı âm", "vücûd-ı mukayyed"[28], "vücûd-ı hâdis"[29], "adem-i muzâf"[30] vb. ıstılahları risâlenin çeşitli yerlerinde kullanmıştır.

Bu konuları müstakil olarak incelediği risâle, İbnü'l- Arabî'nin *Fütûhât*'ta geçen "adem"le ilgili sözüne açıklık getirmek için kaleme alınmıştır. Bu risâlenin temel konusu vücûd, adem, ve mümkün ile eşyânın nasıl yaratıldığı mes'elesidir.

---

26 Cîlî, Abdulkerîm, *Merâtibü'l- vücûd*, s. 13.
27 *A.g.e.*, s. 14.
28 Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 8^b.
29 *A.g.e.*, s. 8^b.
30 *A.g.e.*, s. 8^b.

Bosnevî'ye göre varlık genel olarak Hak ve halk şeklinde tasnîf edilir. Hak ve halk tasnîfi bir başka şekilde şöyle sıralanabilir.

Vücûd-ı mahz: Bunun ne başlangıcı, ne de sonu vardır.İmkân-ı mahz: Bunun da ne başlangıcı ne de sonu vardır.

Adem-i mahz: O da lem-yezel velâ yezâldir.

Birincisi, ezelî ve ebedî olarak ademi kabul etmez. "Adem-i mahz" ise ezelî ve ebedî olarak vücûdu kabul etmez. "İmkân-ı mahz" ise ârızî bir sebeple "vücûd"u bir başka sebeple "adem"i kabul edendir.

"Vücûd-ı mahz", Allah'tır. "Adem-i mahz" muhâldir. "İmkân-ı mahz" ise âlemdir ki, onun mertebesi "vücûd-ı mahz" ile "adem-i mahz" beynindedir. Âlem diye isimlendirilen imkân-ı mahz adem"e dönük yönüyle ademi, vücûda dönük yönüyle vücûdu kabul eder.[31]

"Mümkün" ademe dönük yüzünden "ayn"ına nisbetle ademdir. Çünkü "aynî vücûd"u yoktur ve ademde sâbittir.

"Adem" kendi arasında "adem-i mukayyed" ve "adem-i mutlak" olmak üzere iki kısma ayrılır. "Adem-i mukayyed" vücûdu kabul ettiğinden bu aynı zamanda "imkân"dır. Adem-i mutlak ise vücûdu kabul etmeyen "adem-i mahz"dır.[32]

Özetlemek gerekirse bu tasnîflerden vücûdun iki kısma ayrıldığı ortaya çıkar.

Vücûd-ı mahz (vücûd-ı mutlak): Sırf Allah'ın vücûdudur.

Vücûd-ı mukayyed (vücûd-ı muzâf, imkân, adem-i mukayyed): Vücûd-ı mahzın Adem-i mukayyedde etkisi ile meydana gelmektedir. Bu vücûd "vücûd-ı hakikî"ye nisbetle adem, ademe nisbetle vücûddur.

Vücûdla ilgili bu temel tasnfi dikkate aldığımızda lâ-taayyün mertebesi hakkında vücûd denebilir mi? Şöyle de sorulabilir. "Vücûd-ı mutlak" ezelî ve ebedî olarak Hakk'ın vücûdu olduğuna göre bu vücûd ile Hakk'ın zâtı ve ayn'ı arasındaki ilişki

---

[31] Bosnevî, *Kitâb-ı enfesi'l-vâridât*, Süleymâniye-Carullah Ef., nr. 2129, s. 140^{b}.
[32] *A.g.e.*, s. 142^{b}.

nedir? Yada vücûd-ı Hak, zât-ı Hakkın "ayn"ı mıdır, gayrı mıdır? Vücûd sıfat mıdır, "ayn" mıdır?

Şârih-i Fusûs bu ilişkiye bir çok yerde açıklık getirmektedir. Cîlî'nin birinci ve ikinci mertebeler hakkındaki görüşlerini rivâyet ettikten sonra bu husûstaki hükmünü şöyle ortaya koymaktadır.

"Bu mertebe de "vücûd" Allah Teâlâ'nın hakîkatının ve zâtının "ayn"ıdır. Vücûd, zât-ı Hak üzerine zâid değildir ki, vücûd zâta nisbet edilsin. Onun dışındakilerde ise vücûd varlığın hakîkatına emr-i zâiddir."[33]

Bosnevî, zât-vücûd ilişkisi bağlamında Abdülkerim Cîlî'ye birbiriyle bağlantılı iki noktadan karşı çıkıyor.

Birincisi, vücûdun zâtın aynı olduğu,

İkincisi, birinci şarttan zorunlu olarak ortaya çıktığı gibi vücûdun taayyün-i evvel mertebesinde ortaya çıkmadığını, aksine lâ-taayyün mertebesinde varlığını savunuyor.

Bosnevî'nin tartışmayı başlattığı nokta gâyet açıktır. Eğer biz Cîlî'nin iddiâ ettiği gibi vücûd-ı mutlakı taayyün-i evvel mertebesinde kabul eder ve "lâ-taayyün" mertebesinde "adem-i mukaddem ale'l-vücûd" şeklinde tanımlarsak bundan vücûdun zâta ikinci mertebede tarayân (eklendiği) ettiği ve birinci mertebenin ise vücûddan hâli kaldığı sonucu ortaya çıkar. Bu ise imkânsızdır. Çünkü Bosnevî'ye göre lâ-taayyün mertebesinde "vücûd", "ayn-ı zât-ı Hak" olup vücûd zâta sonradan katılmış değildir.[34]

Bu kaziyyeyi kabul eden Bosnevî, Cîlî'nin lâ-taayyün mertebesine vücûdu nisbet etmekten kaçınmasının aksine şöyle demektedir.

"Vücûd zâta sonradan eklenmiş değildir ki, ona nisbet edilsin. Çünkü herhangi bir şey için "o kendi nefsine nisbet edilir. Çünkü o ondandır." denemez."[35]

Kısaca vücûd zâtın "ayn"ı olduğu için kendi kendisine nisbet edilmesinin de

---

33 Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 3b.
34 *A.g.e.*, s. 8a.
35 *A.g.e.*, s. 8a.

mümkün olmadığına göre lâ-taayyün mertebesinde vücûd-zât ilişkisi nisbet ilişkisi değil, "ayniyet" ilişkisidir. Bir başka ifadeyle zât kavramı zorunlu olarak vücûd kavramını da içine almaktadır.

Şarih-i *Fusûs* tartışmayı biraz daha ileri götürerek "Zâta vücûd nisbet etmemekten vücûdun zâtın "ayn"ı olmadığı sonucu çıkmaz ki lâ-taayyün mertebesine adem-i mukaddem denilsin,[36] şeklinde düşünerek Cîlî'nin bu mantığının varacağı sonucu tehlikeli görmektedir.

Ona göre Cîlî'nin hükmü -kendisi her ne kadar bu yanlışlığa dikkat çekmişse de- birinci mertebe de zâta "ademiyet"i nisbet etmek ikinci mertebede ise vücûdun zâta tarayân ettiğini savunmak demektir. Bu durum ise ne birinci ne de ikinci mertebe için doğru değildir.

Birinci mertebe için doğru değildir. Çünkü zâta "ademiyet" nisbet etmek anlamsızdır. Bu durumda Cîlî'nin iddiâ ettiği taayyün-i evvel mertebesindeki vücûd-ı mutlakın kendisinden imtidâd ettiği vücûdun hakîkatının olmaması gerekir. Bu noktada Cîlî tutarsızlık göstererek "Lâ-taayyün mertebesini vücûdî nisbetten tenzîh ediyor ve daha sonra lâ-taayyün mertebesini merâtib-i vücûdun ilki sayıyor."[37]

İkinci mertebe için de doğru değildir. Çünkü vücûd bu mertebede gayb-ı mutlaktan ve lâ-taayyünden tecellî eden zâta tarayân etmemiştir. Zâta vücûd değil taayyün sonradan eklenmiştir. Bosnevî ise taayyünün müteayyinin gayrı olduğuna dikkat çeker.

Müellif vücûd-ı Hak mes'elesine açıklık getirmeye devam ederek vücûdu, "vücûd-ı mutlak" ve "vücûd-ı muzâf" diye ikiye ayırır. "Vücûd-ı muzâf", "adem-i muzâf", ve "vücûd-ı mukayyed" şeklinde de ifâde edilir. Bu vücûd mümkün vücûddur. Mümkün ise adem ile vücûd beyninde bir mertebedir. Ademiyet ve vücûdun sonradan tarayânı vücûd-ı hâdis için sözkonusudur. Zât-ı Hak için ise böyle bir ademiyet nasıl olabilir ki, vücûd-ı hâdise benzesin.[38]

---

[36] *A.g.e.*, s. 8[b].
[37] *A.g.e.*, s. 7[a].
[38] *A.g.e.*, s. 8[b].

Bosnevî, lâ-taayyün mertebesine "adem-i mukaddem ale'l-vücûd" denmesinin tasavvufî geleneğe aykırı düştüğünü savunarak bu ifâdenin yanlışlığının sebeplerini şöyle sıralamaktadır.

Birincisi, Zât-ı mutlak, amâî, esmâî ve diğer mertebelere uzanan vücûd mertebelerinden birisi değildir. Çünkü nefes-i rahmânî ondan imtidâd ederek diğer mertebelere uzanmıştır.

İkinci sebep, Cîlî'nin "isimlendirdiler." ifâdesi yanlıştır. Çünkü zât-ı mutlak tesmiyeden ganiydir. İsim ve tesmiye Cîlî'nin "zât-ı mutlak tüm nisbet ve tecellîlerden mukaddestir "sözüyle çelişki arzeder.

Üçüncü sebep, Cîlî'nin hem zât-ı mutlakı vücûdî nisbetten tenzih etmesi ve hem de onu merâtib-i vücûdun ilki sayması bir çelişki değil midir?

Eğer Cîlî adem-i mukaddem mertebesinden zâtın sarâfetinden dolayı vücûdî nisbetin ademini kastediyorsa bu durumda ademiyetin sübûtuyla vasfetmiş olur. Bu ise bâtıldır.[39]

Kısaca denebilir ki, vücûd-zât ilişkisi bağlamında Bosnevî Cîlî'nin hatâya düşüş sebeplerini bütün nisbet ve izâfetlerden münezzeh olan zâta vücûd nisbet etmekle vücûdun zâtın "ayn"ı olduğunu birbirinden ayırdedememesine bağlıyor.[40] Buna göre Cîlî vücûdun bir nisbet, ve ilinti olduğunu savunurken zâtın aynı olduğunu görememiştir.

Müellifimize göre Cîlî'nin lâ-taayün mertebesine vücûd dememesinin sebepleri yanlıştır, sonuçları ise tehlikelidir. Sebepleri yanlıştır. Çünkü "ayniyet" ile sıfatı birbirine karıştırmıştır. Sonuçları tehlikelidir. Çünkü bu mantık, mutlak zâtın ademiyetine götürür.

Bosnevî bu konudaki görüşünü Sadreddin Konevî'den yaptığı konunun özetini veren şu sözüyle sona erdirmektedir.

"Bize göre Hak hakkında vücûd ayn-ı zâttır. Diğerlerinin vücûdu ise varlığın

---

[39] *A.g.e.*, s. 8^b.
[40] Konevî, Sadreddîn, *Miftâh-ı Gayb*, Süleymâniye-Ayasofya, nr. 1930, s. 13.

hakîkatına emr-i zâiddir."[41]

c) Amâ Mertebesi

aa) Önemi ve Anlamı

Diğer merâtib-i vücûd tasniflerinde göremediğimiz bir değerlendirmeyle lâ-taayyün ile taayyün-i evvel arasına çok önem atfettiği bir mertebe daha yerleştiren Şârihimiz, bu mertebeyi amâ mertebesi olarak ifâdelendirmektedir.[42] Bosnevî lâ-taayyün ile taayyünü birbirine karıştırmamak için a'zâmî dikkat göstererek lâ-taayyünden taayyüne -ikisi arasında bir mertebe olan- amâ ile geçmeye çalışmaktadır. Eserde amâ mertebesinin anlaşılması lâ-taayyün ve taayyün-i evvelin anlaşılmasına bağlı olduğu için birincisini açıkladıktan sonra ikincisine de kısaca değinilmektedir. Hattâ amânın anlaşılması için taayyün-i evvelin daha önce vuzûha kavuşturulması Bosnevî'yi bir başka eserinde taayyün-i evvelin amâya takaddümüne kadar götürmektedir. Bunun sebebini ise şu cümlelerle açıklamaktadır.

"Biz amânın taayyün-i evvelden önceki bir mertebe olmasına rağmen taayyün-i evveli amâya takdîm ettik. Çünkü amâ, taayyün-i evvel ile lâ-taayyün beyninde berzahtır. O ancak taayyün-i evvelin ma'rifetinden sonra bilinebilir".[43]

Bu sebepten dolayı üzerinde çalıştığımız risâlesinde de amâyı açıklamaya başlamadan önce kısaca taayyün-i evvele temas etmektedir.

"Esmâî ve ahadî olan taayyün-i evvel gayb-ı mutlak ve lâ-taayyünden ayrılan ilk mertebedir. Lâ-taayyünle arasında taayyünden başka hiçbir fark yoktur. Taayyün-i evvel esmâ hazretinin miftâhı ve merâtib-i zuhûrun ilkidir."[44]

Bu ön açıklamayı da yaptıktan sonra müellifimiz amâ hakkında konunun özünü teşkil edecek şekilde "Lâ-taayyün ile taayyün-i evvel beynindeki nisbet-i gaybiyye amâ olarak isimlendirilir ki, o da nefes-i rahmânîdir. Bu nisbet-i gaybiyyenin sıfatı ise

---

[41] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 8ª.
[42] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 4ª.
[43] Bosnevî, *Kurratu ayni'ş-şuhûd*, Süleymâniye-Âşir Ef., nr. 161, s. 10.
[44] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4ª.

ahadiyet olup, bu, taayyun-ı evvelin hükmü ve ona en yakın olandır."[45] demektedir.

Bosnevî'nin bu husustaki görüşlerinin incelenmesine geçmeden önce bu kavramların açıklanması ve önceki sûfîlerde hangi anlamda kullanıldığı üzerinde kısaca durulması gerekmektedir.

Bulut, yoğun ve karanlık bulut, hafif ve ince bulut anlamlarına gelen amâ[46] ıstılah olarak bir hadîsten alınmıştır.

"Allah halkı yaratmadan önce nerede idi?" sorusuna Hz. Peygamber: "Altında ve üstünde havâ olmayan amâda idi." şeklinde cevap vermiştir.[47] Amâ bâzılarına göre nefes-i rahmânî'nin[48] bâzılarına göre ise ahadiyetin murâdifidir.[49]

Letâif'te amâ şöyle tanımlanır. "Nefes-i rahmânî, taayyün-i sânî kesret ve vahdet arasındaki berzahî nisbet olarak bilinen amâî mertebedir. Bu mertebe, bu hazrette bulunan Hakk'a ve halka âit hakîkatlerin izâfetini ayıran bir berzahtır."[50]

"Ayn" olarak "a'yân"a yayılmış genel varlık ve varlıkların sûretlerini taşıyan heyûlâ[51] olarak tanımlanan "nefes-i rahmânî"de Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "Rahmân'ın nefesini Yemen tarafından duyuyorum."[52] hadîsinden alınmıştır.

İnsanın nefesi esâs i'tibâriyle bir olduğu halde boğaz, dil ve dudakların çeşitli hareketleriyle farklı ses ve söz hâline geliyorsa bir olan "vücûd" da mazharlara göre farklılık göstermektedir. Burada insan nefesi ile kelimeler arasındaki ilişki, "Rahmânî nefes"le "vücûd-ı âm" ve varlıklar arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Nasıl ki, insanda kelimeler nefesle vücûd buluyorsa aynı şekilde "a'yân-ı mevcûdât"ta Rahmân'ın nefesiyle vücûd bulmaktadır.[53] O halde gerek "ilm-i ilâhî"de sâbit olan "suver-i a'yân"ın ve gerek halk âleminde peydâ olan sûretlerin tümünün maddesidir.[54]

---

45 *A.g.e.*, s. 4a.
46 Kâşânî, *Istılâhâtu's- sûfiye*, s. 141-142; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 45.
47 İbn Mâce, *Mukaddime*, 13; İbn Hanbel, IV, 11, 12.
48 Fergânî, Saîduddîn, *Letâif* , s. 97.
49 Kâşânî, *Istılâhât*, s. 141-142.
50 Fergânî, Saîdduddîn, *Letâif* , s. 97.
51 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 244.
52 Ahmed b. Hanbel, c. II, s. 541.
53 Cürcânî, *a.g.e.*, s. 244; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 109.
54 Konuk, A. Avni, *a.g.e.*, c. II, s. 306-307.

Teklik, birlik anlamlarına gelen "ahadiyet" zât mertebesine verilen isimdir. Buradaki teklik ve birlikten amaç, zâtın bütün isim, sıfat, nisbet ve taayyünden hâsıl çokluk olmaksızın Allah'ın sırf zâtının ismidir.[55]

Bu mertebede zât âlemlerden ganiydir. Çünkü zât ile hiçbir şey arasında nisbet yoktur ve bundan dolayı da zât idrâk edilemez.[56]

"Ahadiyet"in üç mertebesi vardır.

Birincisi: "Ahadiyet-i zâtiyye"dir. Bu mertebede "kesret-i nisebiyyenin ve vücûdiyye"nin i'tibârı yoktur.

İkincisi: "Ahadiyet-i esmâ"dır. Ne kadar esmâ ve sıfât varsa kesret-i nâ-mütenâhiyyesi ile zâtta birdir. İsimlerin kesreti taakkul ve nisbet i'tibâriyle sâbittir.

Üçüncüsü: "Ahadiyet-i ef'âldır ki, ahadiyet-i rubûbiyyettir.[57]

Bosnevî, amâ mertebesi ile ilgili görüşlerinde özellikle Abdulkerîm Cîlî'ye i'tirâz ettiği için konuyla ilgili kısaca Cîlî'nin görüşlerini de belirtmekte fayda görüyoruz.

bb) Cîlî'nin Amâ Hakkındaki Görüşü

Cîlî, Hz. Peygamber'in hadîsinden ilhâm alarak "amâ"yı birinci mertebe olarak değerlendirmektedir. Hadîsteki "altında ve üstünde havâ yoktur" sözünün anlamı "üstünde ve altında hiçbir nisbet ve sıfat yoktur" demektir.[58]

"Ahadiyet" ise Cîlî'nin nazariyesinde sıfat olduğundan dolayı taayyün-i evvel mertebesidir.[59]

"İnsân-ı Kâmil" isimli eserinde her iki konuyu da müstakil olarak inceleyen Cîlî'ye göre "amâ", "hakîkatü'l-hakâyık" ya'nî "lâ-taayyün" mertebesidir. "Üstünde ve altında nisbet ve sıfat olmayan amâ" şeklinde tanımlanan bu mertebe[60] bir başka ifâdeyle "üstünde ve altında hakkıyet ve halkıyet ile muttasıf olmayan amâ" olarak

---

[55] Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1263.
[56] Ferganî, Saîduddîn, *Letâif*, s. 12.
[57] Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 272; Konuk, A. Avnî, *a.g.e.*, c. II, s. 267-268.
[58] Cîlî, Abdulkerîm, Merâtibü'l- vücûd, s. 13.
[59] *A.g.e.*, s. 14.
[60] *A.g.e.*, s. 13.

açıklanmaktadır. Bu mertebede Hakk'ın kabliyeti, bu'diyeti, evveliyeti, âhiriyeti hükmî, i'tibârî ve izâfîdir. Bu durumlar zamânî ve mekânî değildir. Allah halkı yaratmadan evvel nasıl amâda idiyse halkı yarattıktan sonra da amâ'dadır. Buna göre "amâ" bütün i'tibârların "adem"iyle zât'a sebkat eden hüküm demektir.[61] Halkı yaratma ise zuhûru iktizâ ettiğinden zuhûr i'tibârların varlığıyla zâta katılan hüküm demektir.

Cîlî, "ahadiyet"i ise zâtın tecellîsinden ibâret görmektedir. Zât'ın tecellîsinde esmâ, sıfât ve bunların müessirâtında hiçbir şeyin zuhûru yoktur. Aynı şekilde "hakkıyet" ve "halkiyet" i'tibârlarından bu mertebe de münezzehtir.[62]

Ahadiyet, zâtın zulmet-i amâî'den nûr-ı mecâlî'ye birinci tenezzülüdür. Zât'ın en yüksek tecellîsi bu tecellîdir. Çünkü zât, bu tecellîde evsâf, esmâ, işâret, ve nisbetten münezzeh olup bunların tümünün vücûdu zâtta "butûn" hükmüyledir. Bir başka ifâdeyle isim ve sıfatlar bu tecellî de zâtta müstehlektir.

O halde amâ ve ahadiyet mertebelerinde de hakkiyet ve halkiyet, nisbet ve sıfat olmadığına göre aralarındaki fark nedir?

Cîlî, amâda ve ahadiyette esmâ ve sıfât'ın zâtta izmihlâl ve müstehlek olduğundan dolayı bu noktada aralarında benzerlik olduğunu kabul eder.

Ayrıldıkları nokta ise, "ahadiyet" teâlî muktezâsınca zât'ın zât'ta hükmü olup "zât-ı ahadî"nin zuhûrundan ibâret iken "amâ" ise "ıtlâk" sebebiyle zâtının hükmüdür. Dolayısiyle kendisinde teâlî ve tedânî bulunmaz. Bir başka ifâdeyle ahadiyette zâtın yüceliği "tecellî" hükmüyle, amâ da ise "istitâr" hükmüyledir. Bu noktadan amâ ahadiyetin mukâbili olmaktadır.[63]

Sonuç olarak Cîlî'ye göre, amâ'da hiçbir şekilde isimden, sıfattan, tecellîden, hakkiyet ve halkiyetten bahsedilemez. Ahadiyette ise esmâ ve sıfatlar her ne kadar birbirinden imtiyâz etmemişse de kısmî bir zuhûr ve tecellî vardır. Amâ, hiçbir şekilde tecellîyi kabul etmezken "ahadiyet", zâtın kendi zâtında tecellîsidir.

---

[61] Cîlî, el-*İnsânü'l- kâmil*, s. 30.
[62] *A.g.e.*, s. 31.
[63] *A.g.e.*, s. 32.

cc) Bosnevî'nin Görüşü

Bosnevî'de "amâ", esmâ ve sıfâtın mertebesi olup[64] bu mertebede taayyün eden isim ve sıfatların bütünü esmâ ve sıfât-ı zâtiyyedir.

"Amâ" bir yönü lâ-taayyün mertebesine, diğer yönü taayyün-i evvel mertebesine uzanan bir süreç olup "ayn"ı zuhûr etmeyip berzahların hükmünde olduğu gibi sâdece hükmü zuhûr eder. Bu iki mertebe arasındaki nisbet olan amâ hazreti, vücûdî bir nisbet değil, ademî bir nisbettir.[65]

Amâ'nın lâ-taayyün ve taayyün-i evvel arasındaki nisbet olmasını açıklamak üzere Bosnevî, gayb-ı ilâhî'yi iki kısma (şatr) ayırmaktadır.

Birincisi: Bütün na't, sıfat ve isimlerden münezzeh olan "zât-ı mutlak"tır ki, bu lâ-taayyün mertebesidir.

İkincisi: Taayyün-i evvel şatrıdır. Bu iki "şatr"ı birbirinden ayıran mertebe olarak kabûl edilen "amâ" "hadd-ı fâsıl"dır.[66] Burada amâ mertebesi bir nisbet olmakla hem lâ-taayyün ile taayyün-i evvel mertebeleri arasındaki bağlantıyı sağlamakta ve hem de bu iki mertebe arasındaki ayrılığı ortaya koymaktadır. Çünkü bu mertebe "zâhir-i mukayyed" ile "bâtın-ı mutlak" beynini câmî olduğu gibi taayyün-i evvel ve lâ-taayyün şatrları arasında da "hadd-i fâsıl"dır.[67] "Zâhir-i mukayyed" taayyünü, "bâtın-ı mutlak" ise taayyünsüzlüğü ifâde etmektedir. Bu iki şatr arasında hadd-i fâsıl olan "amâ"nın görevi kendisinden taayyünün ayrıldığı lâ-taayyün şatrı ile ayrılan taayyün şatrını birbirine birleştirmeye ve girmeye engel olmaktır.[68]

Bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Bu iki şatrı birbirinden ayıran amâ mertebesi taayyünsüzlük müdür, taayyün müdür?

Anlaşıldığı kadarıyla Bosnevî'nin bu husûstaki görüşü açık olmamakla birlikte bâzı öncüllerden hareket ederek sonuca varmak mümkündür.

---

[64] Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 200; Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4^{a}.
[65] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4^{a}.
[66] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 4^{a}; Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 203.
[67] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4^{a}.
[68] *A.g.e.*, s. 4^{a}.

Eğer "amâ" "taayyün" mertebesi olsaydı, kendisinden bir sonraki mertebeye birinci taayyün mertebesi demezdi. Diğer taraftan "amâ" taayyünsüzlük mertebesi olsaydı, ısrarla nisbet ve sıfattan tenzîh ettiği taayyünsüzlük için "nisbet" demezdi. Zîrâ "nisbet-i gaybiyye"[69], "nisbet-i bâkiye"[70], "emr-i câmî"[71], "hadd-i fâsıl beyne'ş-şatreyn"[72] diye ifâdelendirdiği bu mertebe için vücûdî olmayıp "ademî nisbet" ve "ayn"ının değil hükmünün zâhir olduğunu söylemesi[73] gösteriyor ki, bu mertebede taayyünden ya da taayyünsüzlükten bahsetmek mümkün değildir.

dd) Amâ'nın Mertebeleri

Lâ-taayyün ile taayyün-i evvel arasındaki nisbet olan "amâ"nın beş mertebesi vardır.

Birincisi: Nefes-i rahmânî olan "amâ"nın taayyün-i evvelin bâtını olan lâ-taayyün mertebesinde icmâl olarak bulunduğu mertebedir. Bu mertebe, lâ-taayyün olduğundan dolayı bütün diğer mertebeler bu mertebe de mündemic ve müstehlek idi. Zîrâ nefes-i rahmânî "teneffüs"ten önce müteneffis'in "ayn"ı idi. Dolayısıyle bu mertebe, zât-ı mutlak mertebesi olup "kesret-i nisebiyye ve vücûdiyye" bu mertebede yoktur.[74]

İkinci mertebe: Nefes-i rahmânî'nin amâ mertebelerinden herhangi birisinde taayyün etmeksizin taayyün-i evvel'in bâtını olan lâ-taayyünden inbiâs ve imtidâdı mertebesidir.[75] Bu durum, insanın kalbinden nefesinin mücerred olarak mehâric-i hurûftan bir mahrec ile müteayyin olmayan inbiâsına benzer.[76]

Üçüncü mertebe: Amânın, merâtib-i zuhûr'un ilk mertebesi olan taayyün-i evvel'de taayyün etmesidir. Taayyün olmakla berâber vücûdî bir mertebe değildir. İnsanın kalbinde taayyün eden nefesin daha sonra harfleri meydâna getirdiği gibi bu mertebe de diğer esmâî ve halkî mertebelerin vücûd kaynağıdır.[77]

---

69 *A.g.e.*, s. 4^{a}.
70 *A.g.e.*, s. 4^{a}.
71 *A.g.e.*, s. 4^{a}.
72 *A.g.e.*, s. 4^{a}-4^{b}.
73 *A.g.e.*, s. 4^{a}-4^{b}.
74 *A.g.e.*, s. 4^{b}; Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 12-13.
75 Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4^{b}.
76 Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 13.
77 *A.g.e.*, s. 13; Bosnevî, *Kitabu'l-Kurâ*, s. 4^{b}.

Dördüncü mertebe: Amânın taayyün-i evvel'de berzahiyetinin i'tibârıdır ki, hüviyeti ile lâ-taayyün ve taayyün-i evvel beynini cem' eder. Ya'nî bu mertebede "bâtın" ve "zâhir" "ayn"dır. Çünkü taayyün-i evvel ile taayyün eden "ayn" bâtın, taayyün ise zâhirdir.[78]

Beşinci mertebe: Nefes-i rahmânî'nin taayyün-i evvelden inbiâsı ve diğer mertebelerde taayyün etmesidir. İnsanda harfler nasıl ki, kalbdeki nefesin tenfîsiyle meydâna geliyorsa, diğer varlıklar da nefes-i rahmânî'nin tenfîsiyle meydâna gelmektedir. Bu oluş, bir süreç gerektirdiğinden bütün varlık bu süreçte zuhûr etmektedir.[79]

ee) Zât-ı Ahad ve Lâ-Taayyün İlişkisi

Müellifimiz, ahadiyetin bir sıfat olduğu gerçeğinden hareket ederek lâ-taayyün mertebesine ahadiyet denilemiyeceği sonucuna varmaktadır.[80]

Amânın sıfatı olan "ahadiyet", merâtib-i amânın birincisi olan lâ-taayyünde icmâl mertebesidir. Bu noktada lâ-taayyünde icmâlî olarak bulunan amânın sıfatı olan "ahadiyet" mertebesi, gayb-ı mutlakla icmâlı ve ondan "adem-i infisâl"ı (ayrılmaması) i'tibâriyle "ahadiyet-i zâtiyye" ve "gaybu'l-guyûb" olabilir.[81]

Fusûs şerhi'nde İbnü'l-Arabî'nin bu husûstaki görüşlerini incelerken Bosnevî, oldukça zorlanmaktadır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre ahadiyet sıfat olmadığı için lâ-taayyün mertebesine verilen bir isimdir ve bu mertebede tecellî olmadığı gibi herhangi bir kimsenin bu mertebeye ulaşması da mümkün değildir.

Bosnevî, "*Tecelliyât*"ta İbnü'l-Arabî'nin bu mertebede tecellî olmadığı ifâdesini şu şekilde açıklamaktadır. "Bu mertebede tecellînin olmamasının sebebi mütecellî ve mütecellâ-leh'in olmamasından dolayıdır."[82] Diğer taraftan şu cümlesiyle de "Ahadiyette olan tecellî, ahadiyetin "ayn"ıdır. Tecellî, mütecellî, mütecellâ-leh, vücûd-ı vâhiddir." diyerek bir anlamda bu mertebede tecellîyi kabul ederek İbnü'l-Arabî'ye

---

78 Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 13.
79 *A.g.e.*, s. 13; Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4^{b}.
80 Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4^{b}.
81 *A.g.e.*, s. 4^{b}.
82 Bosnevî, *Tecelliyât*, c. I, s. 229.

muhâlefet etmektedir.

Ahadiyet mertebesinde "esmâ-i ilâhiyye" bi'l-kuvve ve icmâl üzeredir. Bu mertebede kesret-i nisebiyye ve vücûdiyye yoktur. Ama yine de yukardaki belirtilen anlam dışında zât-ı ahad mertebesine, lâ-taayyün ve gaybu'l-guyûb mertebesi demek câiz değildir. Çünkü ahadiyet nisbettir ve lâ-taayyün ise nisbetlerden müberrâdır.[83]

Sonuç olarak zât-ı ahad mertebesi lâ-taayyün değil, amânın lâ-taayyünde icmâl olarak bulunduğu birinci mertebesidir.

2- Taayyün-i Evvel

Bosnevî'nin lâ-taayyün ile taayyünü birbirine karıştırmamak ve aralarını ayırmak için hassas olduğunu ve bu hassâsiyetinin netîcesi olarak bu iki "şatr"ın aralarını ayırmak üzere amâ mertebesini yerleştirdiğini yukarıda söylemiştik.[84]

Taayyün'ün ilki olan taayyün-i evvel mertebesi "gayb-ı ilâhî"den ayrılan ilk mertebe olması hasebiyle ikisi arasındaki fark sâdece "taayyün"dür.[85] Esmâ ve sıfât hazretinin başlangıcı olan bu mertebede taayyün eden isim ve sıfatlar icmâl hâlindedir ve temeyyüz-i küllî ile birbirlerinden ayrılmamışlardır.[86]

Taayyün-i evveli açıklamak amacıyla Bosnevî, amâ mertebesinin burada bir kez daha üzerinde durmak ihtiyâcı hissederek amâ'nın gayb'a dönük ve şehâdete dönük olmak üzere iki vechi olduğunu belirtir. Gayb'a dönük vechi ondan ayrılmadığı halde "nefes-i rahmânî"nin şehâdet yönüne inbisâtı ve yayılması ile merâtib-i vücûddan ikinci mertebe meydana gelir. Merâtib-i vücûdun ikincisi olan taayyün-i evvelin sıfatı "ahadiyet" olup nefes-i rahmânî'nin inbisâtından ibârettir.[87]

Burada Bosnevî, lâ-taayyün mertebesinde vücûdun zât'ın "ayn"ı olduğu şeklindeki görüşünü bir kez daha açıklama ihtiyâcı hisseder. "Eğer Cîlî'nin iddiâ ettiği gibi[88] lâ-taayyün mertebesinde vücûd'un olmadığını ve vücûdun taayyün-i evvel

---

[83] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4b.
[84] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 4a.
[85] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 8a; Bosnevî, *Kurratü ayni'ş-şuhûd*, Şehit Ali Paşa, nr. 1226, s. 10.
[86] *A.g.e.*, s. 11.
[87] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 8a; Bosnevî, *Kurratü ayn'ş-şuhûd*, s. 11.
[88] Cîlî, Abdulkerîm, *Merâtibü'l- vücûd*, s. 14.

mertebesinde taayyün ettiğini kabul edersek" der, Bosnevî, "buradan vücûdun zât'a ikinci mertebede tarayân ettiği sonucuna varırız ki, bu zât'ın önceden "adem" olup sonradan vücûd bulduğu anlamına gelir. Bu ise mümkün değildir."[89]

Bosnevî, Cîlî'nin görüşünün vardığı sonuçların farkında olarak lâ-taayyün mertebesinde Konevî'nin dediği gibi[90] vücûdun zât'ın "ayn"ı olduğu görüşünü kabul eder.

Şârihu'l-Fusûs, bu mertebenin zâhir olmasından ve esmâî nisbetin yokluğun-dan dolayı bilinebilirken lâ-taayyüne dönük cihetinden dolayı bilinemez olduğunu söyleyerek bu mertebenin lâ-taayyün olan butûn ile zuhûr arasında vâsıta ve hüviyet-i mutlaka olan sütûr (gizlilik) ile taayyün-i evvel ve diğer mertebelerde taayyün eden vücûd beyninde berzah-i fâsıl" bir noktada olduğunu bildirir.[91]

Son olarak müellife göre zâtın ilk tenezzülü olan bu mertebede esmâ-ı ilâhiyye tevahhud (birlik) hâlinde olup birbirlerinden ancak "nisbet-i "ma'kûl"e ile ayrılmışlardır. Bir başka ifâdeyle esmâ-ı ilâhiyyeden her bir isim "aynu'l-kül" (bütünün aynı)'dür.[92]

3- A'yân-ı Sâbite

Mümkinâtın ilâhî ilimde sâbit olan hakîkatleri[93] olarak tanımlanan "a'yân-ı sâbite"nin bulunduğu bu mertebeye "vâhidiyet", ve "mertebe-i maânî"de denir.

Bosnevî, "a'yân-ı sâbite"yi müstakil bir risâlede[94] incelediği için biz büyük ölçüde konuyu açıklamak üzere bu risâleden istifâde edeceğiz.

"A'yân-ı sâbite" nefes-i rahmânî'nin imtidâdından önce ağacın çekirdekteyken çekirdeğin "ayn"ı olduğu gibi "zât-ı ilâhiyye" mertebesinde zât'ın "ayn"ı idi. A'yân ilim mertebesinde çeşitli tecellîler, nefes-i rahmânî ile müteayyin olan, ilimle sâbit ve hâricî

---

89 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 8^{a}-8^{b}.
90 Konevî, *Sadreddîn, Miftâhu'l-Gayb*, s. 13.
91 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 8^{a}-8^{b}.
92 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 9^{a}.
93 Kâşânî, Abdurrezzâk, *Istılâhâtu's- sûfiye*, s. 53; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 160; Fergânî, *Letâyıfu'l-i'lâm*, s. 98-99.
94 Bosnevî, *Kitâbu sırr-ı hakâyıkı'l-ilmiyye fî beyâni'l-a'yâni's-sâbite*, Carullah Efendi, 2129/31, s. 158-161.

vücûdu olmayandır.[95]

İlim mertebesinde Hakk'ın ilk taayyünâtı olan a'yân-ı sâbitenin iki konumu vardır.[96]

Birinci durumda, a'yân-ı sâbite Hakk'ın vücûdunun, isimlerinin ve sıfatlarının aynalarıdır. Böylece tecellî ancak a'yânın sûretlerinde meydana gelebilir.

İkinci durumda, Hakk'ın vücûdu a'yân için ayna olup a'yân'ın sûretleri ancak Hakk'ın tecellîsinde zuhûr ederler. Bu durumda ise tecellî a'yân için ayna olur.

Birinci durumun sonucu şudur ki, hâriçte a'yân vâsitasiyle taayyün eden vücûddan başka bir şey zuhûr etmez. Bu, insanın çeşitli aynalara baktığında yüzü tek olmasına rağmen sûreti bu aynaların her birinde ayrı ayrı taayyün etmesine benzer. Bosnevî'ye göre bunun sonucu olarak hâriçte a'yânda taayyün eden "vücûd-ı vâhid"den başka bir şey yoktur.[97]

İkinci durumun sonucu ise, vücûdda a'yândan başka bir şey yoktur. A'yânın aynası olan Hakk'ın vücûd'u ise bu a'yân sâyesinde tecellî eder. Hâriçte mevcûd olan a'yân Hakk'ın tecellîsinde zâhir olan a'yânın sûretleridir.[98]

A'yân ve vücûd-ı Hak ilişkisini inceleyen Bosnevî yukardaki öncüllerden hareket ederek a'yânı, "a'yân-ı sâbite-i gaybiyye" ve "a'yân-ı vücûdiyye-i ayniyye" olmak üzere iki kısma ayırır.[99] Birincisi vücûd kokusunu koklamadıklarından dolayı ma'dûm olarak ilim mertebesinde bulunurken, a'yân-ı vücûdiyye Hakk'ın tecellîsiyle merâtib-i vücûd da mevcûttur.[100]

A'yân-ı sâbite'nin birbirleri ile olan ilişkisi husûsunda Bosnevî, her "ayn"ın kendi ma'nâsına delâlet eden hakîkatlerle birbirlerinden ayrıldığı görüşündedir.[101] Bosnevî, Cîlî'nin "Bu mertebede her "ayn" diğerinin "ayn"ıdır".[102] görüşünü tartışma konusu

---

[95] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 158^{b}.
[96] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 158^{b}-159^{a}.
[97] Bosnevî, *Kitâbu Sırr'ıl-hakâyık*, s. 159^{a}.
[98] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 159^{a}; Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 9^{a}.
[99] Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-hakâyık*, s. 159^{b}.
[100] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 159^{b}.
[101] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 9^{a}-9^{b}.
[102] Cîlî, *Merâtib*, s. 15.

yapmaktadır. Ona göre "a'yân-ı gaybiyye" ve "a'yân-ı vücûdiyye"nin "küll"ü "aynu cemî'i'l-a'yân"[103] (bütün a'yân'ın aynı)'dır. Ama bu durum ahadiyyet-i zâtiyye mertebesinde ve tevahhüd (birlik) hâlindedir. A'yân ve esmâ arasındaki tevahhüd (birlik) ahadiyet mertebesindedir, vâhidiyet mertebesinde değildir.[104]

Diğer taraftan bu mertebe esmâî kesret mertebesi olup esmâ-i mütekâbile bu mertebede bir aradadır. "Esmâ-i mütekâbile" ahadiyet mertebesinde birlik hâlinde iken bu mertebede zâtî özelliklerine ve isti'dâdına göre birbirinden ayrılır. İsti'dâdlara göre zuhûr eden esmâî kesret mezâhirsiz taayyün etmediğinden dolayı vücûdî kesreti gerekli kılarak "gayriyet" ve "sivâ" ortaya çıkar. Biraz önce de belirtildiği gibi "gayriyet"in olduğu durumlarda "esmâ-i ilâhiyye"den her biri diğerinin "ayn"ı olmaz.[105]

Bosnevî bize ferdin kendi "ayn"ını bilmesi ile ilgili şu bilgileri verir. Fert ilim mertebesindeki ayn-ı sâbitesine ulaşmakla kazâ ve kaderin sırlarına, ezel ve ebedin ilmine vâkıf olur. "Ayn-ı sâbite"si kendisine keşfolunan insanın kendini bilmesi Allah'ın onu bilmesi menzilinde olur.[106]

4- Ulûhiyet Mertebesi

Kırklı tasnifteki ulûhiyet ve ondan sonra gelen birçok ilâhî mertebe hazerât-ı hams ve merâtıb-i seb'a tasniflerindeki a'yân-ı sâbite içerisinde telakkî edilir. A'yân-ı sâbitede kuvve hâlinde bulunan esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye birbirinden tam olarak ayrılmaya (temeyyüz-i küllî) başladıklarında ulûhiyet mertebesi meydana gelir. Bu sebepten a'yân-ı sâbitede bulunan esmâ ve sıfâtın ilk tecellî mertebesi ulûhiy-yettir.[107]

A'yân-ı sâbite mertebesi ile ulûhiyet mertebesi arasındaki fark, ilki bütün esmâ ve sıfâtların genel hazreti, ikincisi ise özel bir sıfatın ilk olarak ortaya çıktığı mertebedir.

Ayrıca a'yânın bir anlamda açılımı olan ulûhiyet mertebesi a'yân-ı sâbiteden şu noktadan da ayrılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi[108] a'yân varlığın kokusunu

---

[103] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 9^{a}.
[104] *A.g.e.*, s. 9^{a}-9^{b}.
[105] *A.g.e.*, s. 9^{b}.
[106] Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-hakayık*, s. 160^{a}.
[107] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 10^{a}.
[108] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 76.

bile koklamamışken ulûhiyet mertebesinde esmânın zuhûru vardır. Zuhûr ise mevcûdât denilen mazharı gerektirir. Böylece herbir isim ve sıfat a'yândaki hakîkatlerine göre birbirinden ayrılırlar ve vücûd kazanırlar.[109]

Ulûhiyet hakkında bir başka husûs da şudur. İlâhlık (ulûhiyet) ile ilâhî zât arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Ulûhiyete atfedilen aşkınlık (tenzîhiyet) ile ilâhî zâta atfedilen aşkınlık arasındaki fark; ilâhî zâtın aşkınlığı sırf aşkınlık olup sıfatlardan münezzehken ulûhiyete ait aşkınlıkta ise aşkınlık sıfatları (sıfât-ı tenzîh) Hakk'a yüklenebilir.[110] Dolayısıyla bu mertebede Hak işitme, görme, irâde gibi sıfatlarla muttasıftır.[111]

Cîlî'nin belirttiği gibi bu mertebede mezâhirden hiçbir şey diğer mazharın "ayn"ı değildir. Halbuki vâhidiyet mertebesinde mezâhirden herbiri, diğerinin "ayn"ıdır.[112] Bu noktayı açıklamaya geçmeden önce şârihimiz bir husûsu vuzûha kavuşturma ihtiyacı hissetmektedir. Vâhidiyet mertebesinde birlik vardır ve bu birlik esmânın hakîkatlerinin birliğidir. Ancak bir anlamda her bir mazhar diğerinin "ayn"ıdır, demek yanlış olur. Kısaca Bosnevî'ye göre vâhidiyet mertebesindeki ayniyet hakîkat ayniyetidir, mazhar ayniyeti değildir.[113]

Ulûhiyet mertebesinde ise hiçbir mazhar diğerinin aynı değildir. Bu mertebe sırf zuhurdan ibâret olduğu için her mazhar bir diğerinden ayrılmış ve her isim hakîkatı ve isti'dâdına göre zuhûr etmiştir. Bu mertebedeki taayyünde herbir isim, na'tı, evsâfı ve şuûnâtıyladır.

Ulûhiyet zorunlu olarak me'lûhu gerektirir ki, bu ise tüm âlemdir. Çünkü merbûbsuz rab olmayacağı gibi me'lûhsuz ilah da olmaz. Diğer taraftan zuhûr a'yânın aynalarında gerçekleşir. Suver-i ilmiyye ulûhiyet mertebesine, ulûhiyet mertebesi de âleme vücûd verir.[114] Dolayısıyla ulûhiyet a'yân-ı sâbite ile diğer mazharların birleştiği bir mertebedir. Bir başka ifâdeyle ulûhiyet ma'dûm olan suver-i ilmiyyeden hakîkatleri

---

[109] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 10^a.
[110] Afîfî, Ebû'l-Alâ, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 38.
[111] A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. LXII.
[112] Cîlî, *Merâtibü'l- vücûd*, s. 15-16.
[113] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 10^a-10^b.
[114] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 10^b.

alır ve diğer mazharlara vücûd verir. Burada suver-i ilmiyye ulûhiyetin illeti, ulûhiyet ise âlemin illeti olmuş olur.

Suver-i ilmiyye ulûhiyetin îcâdına illet olurken ulûhiyet ma'dûm olan suverin vücûduna illet olur. Dolayısıyla önce illet olan suver, ma'lûl, ma'lûl olan ulûhiyet ise illet konumuna geçer. Aynı durum ulûhiyet ile me'lûh arasında da söz konusudur. Ulûhiyetin me'lûhu zorunlu olarak gerektirmesi bir anlamda me'lûhun vücûd bulması için ulûhiyete illet olması demektir. Burada illet ve ma'lûl ilişkisinde delîl-i nazariye muhâlif olarak öncelik veyâ sonralık gerekmez. İbnü'l-Arabî sisteminde bu ilişki "illet olan şey, kendi ma'lûlu için ma'lûl olur."[115] şeklinde formüle edilmiştir.

"Allah Âdemi kendi sûretinde yarattı."[116] hadîsi bu mertebe için söylenmiştir. Çünkü bu mertebede sûretler en mükemmel şekilde bulunmaktadır. Âdem ulûhiyet mertebesindeki sûretlere göre yaratılmıştır. Burada sûretteki zamir mertebe-i ulûhiyyete râci'dir. Ne zaman ki bu küllî sûretler bir kimsede tecellî ederse bu zâta "insân-ı hakîkî" denir. Âdemin Allâh'ın sûretinde yaratılması onun "hakîkî insân" olması anlamına gelir.[117] Câmi'-i cemî'-i esmâ olmasından dolayı Âdem bütün esmâyı içine alacak şekilde yaratılmıştır. Bir başka ifâdeyle herbir isimden mutlaka Âdem'in payı vardır.

Bu mertebeye bütün esmâ ve sıfâtın burada taayyün ettiği ve birbirinden ayrıldığı için hazret-i cem'-i cem', bütün taayyünler burada olduğu için taayyünât-ı ilâhiyye, mezâhirin burada mükemmel olduğundan dolayı hazret-i ekmeliyye, herbir mertebenin bu mertebede taayyün ederek temeyyüz-i mahsûs ile zâhir olduğu için mertebetü'l-merâtib denmektedir.[118]

Bosnevî'ye göre bu mertebeyi akıl ve enzâr-ı fikriyye sâhipleri idrâk edemez. Akâid-i zanniyye ve hayâle dayalı akıl sâhipleri için bu mertebe bilinemez.[119] Ancak tasavvufî zevk yoluyla ilâh-me'lûh ilişkisi dikkate alındığında mahlûkâta ve kendi

---

[115] Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 14; Afîfî, Ebü'l-Alâ, *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'lîkâtu aleyhi*, c. II, s. 34-35.
[116] Ahmed b. Hanbel, c. II, s. 244.
[117] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 10b.
[118] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 10b; Cîlî, *Merâtîbü'l- vücûd*, s. 15-16.
[119] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 10b.

içimize baktığımızdaki -bunlar esmâ ve sıfâtın mazharıdır.- ulûhiyet mertebesinin şumûlüne giren bilgiyi idrâk etmek mümkündür. "Nefsini bilen rabbını bilir.[120] hadîsinde anlatılmak istenen de budur.[121]

Bu mertebeyle ilgili Bosnevî'nin üzerinde durduğu bir başka husûs şudur. Enbiyâ ve resullerin kalpleri, kümmelînden evliyânın ruhları bu mertebeye bağlıdır ve bu mertebeye boyun eğer. Bu mertebenin envârı tahtında istigrâk olur. Buna ek olarak Bosnevî şu bilgileri vermektedir. "Ehl-i şühûddan olan şehitlerin ruhları bu mertebenin tecellîlerinde yok olur. Bütün taayyünât-ı vücûdiyye ve suver-i halkiyye yevm-i mev'ûda dönüş zamânında bu mertebede helâk olur."[122]

5- Rahmâniyet Mertebesi

Ulûhiyet mertebesinden sonra gelen rahmâniyet mertebesi nefes-i rahmânî'nin a'yân-ı mümkinâta yayılması ile "kesret-i kevniyye"nin zuhûr ettiği mertebedir. Bu mertebede, "mezâhir-i halkiyye"den her bir mazhar zâtî isti'dâdına ve "mevtini"ne göre zuhûr eder.[123]

Bosnevî, bu mertebeye Hz. Peygamber'in bir hadîsinde işâret ettiğini belirtir. Hz. Peygamber'in "Ben Rahmân'ın nefesini Yemen tarafından duyuyorum."[124] hadîsinde nefesi, Rahmân'a izâfe etmesinin sebebi nefesin ve tenfîsin Rahmân'a âit olmasından dolayıdır. Çünkü ilâhî isimler ve sıfatlar nefes-i rahmânî vâsıtasıyle vücûd bulmuşlardır.

Diğer taraftan müellif, "vücûd-ı vâhid"in "mevtın" ve "suretler"e göre taayyün ettiği, "mevtın"in maânî, ervâh, misâl-i mutlâk ve misâl-i mukayyed gibi gizli olması durumlarında sûretinin de ilmî, rûhânî ve hayâlî sûretler olacağı ancak "mevtın"in zâhir olması hâlinde sûretinin de zâhir ve mahsûs olacağı görüşünü tercîh etmektedir.[125]

Mertebelerin "zâtî isti'dâd" ve "mevtın"ine göre sûret alacağı gerçeğinden

---

[120] Aslına rastlayamadık.
[121] Afîfî, Ebü'l-Alâ *a.g.e.*, c. II, s. 60-62.
[122] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 10^b.
[123] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 10^b-11^a.
[124] Ahmed b. Hanbel, c. II, s. 541.
[125] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 11^a.

hareket eden Bosnevî, sorunu dünyâ ve âhiretteki sûretlerin karşılaştırılması noktasına getirmektedir. Buna göre sûretlerin "mevtın" vâsıtası ile farklı olacağından dünyâdaki sûretler ile âhiretteki sûretler de tabîî olarak farklı olacaktır. Hakîkatler bütün mertebelerde aynı şekilde müşâhede edilmesine rağmen dünyâdaki sûretler unsurî, zulmânî, birleştirilmiş, fânî ve yok olucu iken âhiret mevtınindeki sûretler tabîî, nûrî, hâlis, bâkî ve dâimdir. Bu noktada Bosnevî, "haşr-ı ecsâd" görüşüne "merâtib-i vücûd" doktrini çerçevesinde farklı bir yorum getirmiş olmaktadır.[126]

Kısaca bir hakîkat farklı mertebelerde isti'dâd-ı zâtîsi ve mevtınine göre o mevtıne uygun sûretler aldığından bu dünyâdaki sûretlerle âhiretteki sûretler ayrı varlık katmanları olmasından dolayı farklı olacaktır.

6- Rubûbiyet Mertebesi

Bu mertebe "rubûbiyet"in ve bütün mahlûklarda "ubûdiyet"in zuhûr ettiği mertebedir. Bu hazret, azamet, kuds ve kemâl mertebesi olup kemâl-i zâtî ve kemâl-i esmâînin zuhûr ettiği mertebedir.[127]

Bu mertebenin kemâl hazreti olmasından dolayı burada Hakk'ın iki türlü kemâli vardır.

Birincisi: Zâtî kemâldir. Hiçbir ziyâdeyi kabûl etmeyen bu kemâliyle Allah bütün âlemlerden "ganî"dir.

İkincisi: Kemâl-i sıfâtîdir ve bu kemâl artmayı kabûl eder. Bosnevî'ye göre Kur'an'da geçen "Bilelim diye sizi imtihan edeceğiz" (Muhammed 47/31) âyeti bilginin artmasını gerektirdiği için bu kısma girer. Rubûbiyet mertebesinde "sıfâtî kemâl"in tamamlanması için merbûb olan âlemin ıslâh, hıfz ve yönetiminin "Rab" ismi altında tamamlanması gerekir. Böylece âlemin kemâle ulaşmasıyla "sıfâtî kemâl"de gerçekleşmiş olur.[128]

Allah bu mertebeden resûller göndererek insanlara şerîatı vaz' etti. Rubûbiyet

---

[126] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 11ª.
[127] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 11ᵇ.
[128] Bosnevî, *a.g.e.*, 11ᵇ.

mertebesinde gönderilen emirler, vâsıtalı olduğu için fertler buna itâat etmek ya da etmemek husûsunda hürdürler. Risâlet ve nübüvvetin amacı, nefsin tezkiyesi, kalp ve rûhun arınması, ıslâhı ve terbiyesidir. Bunlar ise ancak "Rab" ismi tahtında gerçekleşir.[129]

Bosnevî, İslâm düşüncesinde çokça tartışılan "rü'yetullah" mes'elesini "rubûbiyet" mertebesiyle açıklama yoluna gitmektedir. Buna göre kitâb ve sünnette belirtilen "rü'yet" "Rabbın "rubûbîyet" mertebesindeki rü'yetidir."[130] Bu noktada Bosnevî, Cîlî'nin görüşünü tartışma konusu yapmaktadır. Cîlî'ye göre Hz. Mûsâ rü'yeti rubûbiyet mertebesinde taleb etmiş ve bu mertebede rü'yetin imkânsız-lığından dolayı bu isteği reddedilmişti. Eğer Hz. Mûsâ rü'yeti vâhidiyet, ulûhiyet veyâ rahmâniyet mertebelerinde taleb etseydi, bu arzusu yerine getirilirdi.[131]

Bosnevî, Cîlî'nin bu görüşüne katılmaz. Hz. Mûsâ'nın talebinin geri çevrilmesi "rubûbiyet" mertebesinin tecellîye müsâit olmadığından değil, Hz. Mûsâ'nın rü'yeti isteme metodundan dolayıdır. Çünkü Mûsâ (a.s.) gözleriyle "Rab"bı görmek istemiştir. İnsan "Rab"bı ancak beşeri sûretlerden tecerrüd ettiğinde görebilir. Hz. Mûsâ zâtını ifnâ etmeden ve "Ben göreyim" diye rü'yeti kendi nefsine izâfe ettiği için "Rab"bı göremedi.[132]

7- Melikiyet Mertebesi

Pâdişahlık, sultanlık, şahlık anlamlarına gelen melikiyet, mülkteki şiddet ve tasarrufu ifâde etmektedir.[133] Allâh'a bu sıfatın verilmesi mevcûdât âlemindeki mülküne sâhip olması ve onu kahhâriyeti altında bulundurması sebebiyledir.[134]

Emir ve nehiy bu mertebeden sâdır olmakta ve yine bu mertebeye dönmektedir. Zât-ı ilâhî bu mertebede bir şeye "ol" dediğinde o da olur. İmkân, hudûs ve vücûd âlemindeki herbir varlık "ol" emrine uymak zorundadır.[135] Çünkü Onun kahhâriyeti her

---

[129] *A.g.e.*, s. 12b.
[130] *A.g.e.*, s. 13a.
[131] Cîlî, *Merâtibü'l- vücûd*, s. 16-17.
[132] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 13b-14a.
[133] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 326.
[134] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 14b.
[135] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 14b.

şeyi kuşatmış durumdadır.

Bosnevî bütün kahhâriyetin ilâhî zâta atfedilmesinin ferdî hürriyet ve sorumluluk bakımından oldukça önemli sorunlar çıkaracağının farkında olarak emir ve nehyin âlem-i imkâna iki şekilde geldiğini açıklamak ihtiyâcı hissetmektedir. Şârih-i Fusûs'a göre ilâhî zâttan imkân âlemine iki türlü emir gelmektedir.[136]

Birincisi: Vâsıtasız gelen emir. Buna tekvînî emir denir.

İkincisi: Peygamberler vâsıtasıyla gelen emirler. Bu da teşrîî emirdir.

Birinci çeşit emir melikiyet mertebesinden gönderilir ve bu tür emirlere muhâlefet edilemez. Şârih-i Fusûs bu tür emirlere örnek vermemekle birlikte doğum ve ölüm, kâinâta konulan bâzı kurallar gibi emirlerin bu bölüme girdiği anlaşılmaktadır. Bu nevî emirlerin genel adı sünnetullah olarak adlandırılıp değiştirilemiyeceği ve muhâlefet edilemiyeceği Kur'ân tarafından belirtilmiştir (Feth, 48/23)

İkinci tür emirlere ise kulun muhâlefet etmesi mümkündür. Bu sebepten dolayı ferdî hürriyet ve sorumluluk ile âhirette cezâ ve mükâfat sözkonusu olmaktadır.

8- Esmâ ve Sıfât-ı Nefsiyye Mertebesi

Bu mertebe esmâ ve sıfât-ı nefsiyye mertebesi olup bu sıfatlar da dörttür. Bunlar sıfat olarak hayat, ilim, irâde, kudret, isim olarak ise hay, alîm, mürîd ve kâdirdir.[137]

Kelâmcılar tarafından "sübûtî" olarak sınıflandırılan bu sıfatlar merâtib-i vücûd sistemi içerisinde zâta âit sıfatlar olarak kabul edilir. Kelâmcıların "zâtî" kabul ettiği sıfatlar bu sistem içerisinde çok farklı bir değerlendirmeye tâbi tutulmuşlardır. Meselâ, kelâmcılara göre zâtî sıfatların ilki olan "vücûd" Bosnevî'ye göre bir sıfat değildir. Vücûd taayyün ve tecellî etmeyen zâtın "ayn"ıdır. Dolayısıyla vücûd zâtın bir sıfatı değil "ayn"ıdır.[138]

Herhangi bir varlığın gerçek anlamda varolduğunu ve başkalarını da

---

[136] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 14[b]
[137] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 14[b].
[138] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 14[a].

varedebileceğini ancak bu dört sıfatın o varlıkta var olup-olmadığına bakarak anlayabiliriz. Allah için kullanıldığında zâtın bu dört sıfatla en mükemmel şekilde mevsûf olması gerekmektedir. Bunlardan herhangi birisinin eksik olması zât için bir nakîsedir. İlmi olmayan bir varlığın irâde etmesi mümkün olamıyacağından Allah'ın bilmemesi varlıkları meydana getirememesi demektir ki, bu ise mutlak anlamda mükemmel olan Allah için muhâldir.[139]

Allah için mükemmellik ifâde eden bu dört sıfat varlıklarda bulundukları oranda derece derece mükemmelleşmeyi ifâde ederler. İnsan kendisinde bu dört sıfatın tahakkuk etmesiyle kemâl-i insanîye ulaşabilir. Çünkü hayât, ilim, irâde, kudret sâhibi vücûdunda ve başkasını îcâd etmede kâmil olur. Bu sıfatların insanda gerçekleşmesi ise ancak vücûdunu ve sıfatlarını hazret-i ulûhiyyetin envârında ifnâ etmekle mümkün hâle gelir. Bu dört sıfât-ı ilâhiyye ile kâmil olan zât, hay, âlim, mürîd ve kâdir olur.[140]

Böylece Bosnevî, sıfâtların esmâdan önce geldiğini ortaya koymuş oluyor. Sıfât olmadan ferdin ona uygun bir isim alması düşünülemez. Kudreti olmayan kâdir, ilmi olmayan ise âlim olamaz.

Bosnevî, konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'den şöyle bir nakil yapmaktadır. "Kendimi hay, âlim, mürîd ve her şeye kâdir olarak müşâhede ettim."[141]

Şârih-i Fusûs, bu sıfatları en mükemmel şekilde yüklenen bir varlığın vücûdunda ve başkalarını îcâdında[142] mutlak anlamda kemâle erebileceğini söyleyip ve sâdece Allâh'a has kılmayarak insanları da bu alanın içine almakla bir anlamda insanın kendi vücûd ve sıfatlarını zâtın ulûhiyeti tahtında ifnâ ederek zât gibi varlığı vücûda getirebileceğini de îmâ etmiş olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ifâde ettiği şekilde var olan, her şeyi bilen, irâde eden ve her şeye kudreti olan bir insan tabîîdir ki, yaratmayada muktedir olacaktır. Kulun yaratmaya iştirâki kesinlikle Allâh'a rağmen değil, Allah'tan ve kulun, Onun hayâtı, ilmi, irâde ve kudretine dâhil olmasından dolayıdır. Ayrıca bu mertebeye ulaşmış insanın beşerî anlamdaki gibi ferdiyetinden bahsetmek mümkün

---

139 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 14b.
140 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 14b.
141 Hangi eserden alındığı belirtilmemiştir.
142 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 14b;

değildir. Böyle bir mertebede Hak ve halk ayırımı da sözkonusu olamıyacağından ilâhî mertebelere urûc etmiş insan-ı kâmilin alt mertebelere etki etmesini ve onları belirlemesini kabul etmekte hiçbir mahzur olmasa gerektir. Peygamberler'in mûcizelerini ve evliyânın kerâmetlerini de ancak bu şekilde açıklamak mümkün gözükmektedir.

Zâtın bu yüce sıfatlarına bâzı başka sıfatlar da eklenmiştir. Bunlar[143] basar, semi' ve kelâmdır. Buna göre ana sıfatlar dört değil, yedi olmaktadır.

İster dörtlüyü ister yediliyi kabul edelim bu sıfatlara ümmehât veyâ eimme (ana ve temel sıfatlar) denmektedir. Hayat sıfatı, sıfatların, hay ismi de isimlerin imâmu'l-eimmesidir. Bosnevî bu noktada bir açıklama yaparak Allah isminin imâmu'l-akdem olduğunu ve bu ismin a'yân-ı sâbitenin ism-i câmi'i olduğunu hatırlatmaktadır.[144] Bu hatırlatmayı yaptıktan sonra Şârih, Hay isminin niçin imâmu'l-eimme olduğunu şöyle açıklamaktadır. "Çünkü hay bizzât âlimden öne gelir. Hayât ise ilim için şarttır. Şart ise tabîi olarak meşrûttan öncedir.[145]

Kısaca bu hazret esmâ ve sıfât-ı zâtiyyenin zuhûr ettiği bir mertebedir.

9- Esmâ-i Celâliyye Mertebesi

Merâtib-i vücûdun dokuzuncusu esmâ-i celâl mertebesidir. Ululuk, büyüklük[146] anlamlarına gelen celâl zâtın kahr ve gazabına taalluk eden sıfatlarının mertebesidir.[147] Bu mertebe zâtın esmâ ve sıfatlarıyla zuhûrundan ibaret olup[148], hakîkatını bilmemize imkân olmadığından zâtın izzetiyle ihticâb ettiği mertebedir.[149] Bu mertebe halkın Hak karşısında eğilmesini ve benlikten vazgeçmesini sağlayan izzete dayalı bir terbiye vâsıtasıdır.[150]

Dokuzuncu hazrette el-kâhiru'l-ferd, el-kebîru'l-müteâl, el-azîzu'l-azîm, el-

---

[143] Bosnevî, s. 14ᵇ.
[144] Bosnevî, s. 15ᵃ.
[145] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ᵃ.
[146] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 111.
[147] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 77.
[148] Cîlî, el-*İnsânü'l- Kâmil*, s. 54.
[149] Kâşânî, *Istılâhât*, s. 60.
[150] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 111-112.

celîlu'l-mâcid, v.b. esmâ-i celâliyye zuhûr eder.[151] Cîlî, insan-ı kâmil isimli eserinde bu isimleri kırk olarak saymıştır.[152] Bu sayılanlar celâl-i mutlakın isimleridir. Bu mertebeye yükselenlerin vücûdu zâtın azametinden dolayı yok olur. Hakk'ın imkân âleminde gerekenler için celâlle tecellîsi de bu mertebede olur. Ya'nî Hakk'ın şehâdet âlemine âit yere batırmak, topluca helâk etmek gibi celâle dayalı cezâları bu mertebeden verilmektedir.[153]

10- Esmâ-i Cemâliyye Mertebesi

Güzellik, Allah'ın lütuf ve rahmet sebebi olan isimleri ve Allah'ın her şeyi kollaması, koruması ve kayırması[154] olarak açıklanan cemâl, rıza ve lutufa taalluk eden sıfatlar ve isimler mertebesidir.[155]

Esmâ-i cemâl, berr, rahîm, selâm, mü'min, müheyyim vb. isimlerdir ki,[156] Cîlî, bunları 53 olarak saymıştır.[157]

Cemâl iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi: Cemâl-i mutlaktır. Bu da celâlü'l-cemâl olup celâl bölümünde zikredilen cemâlle tecellî anında her şeyi kahreden zâtın kahhâriyeti mertebesidir.

İkinci: Cemâl-i mukayyeddir ki, zâtın eşyâda zuhûrudur. Bu mertebeden zât rahmet, re'fet, lutuf ve hanân ile tecellî etmiştir.[158]

Bosnevî'nin bu açıklamalarından anlaşılıyor ki, cemâlin celâle dönük yönü uluvvünü ifâde etmekte, zuhûra dönük vechi ise onun dünüvvünü belirtmektedir.[159]

Cîlî'nin açıklamalarında cemâli bir başka açıdan ikiye ayırdığını görmekteyiz. Birincisi, ma'nevî olanıdır. Bu güzel isim ve sıfatların ma'nâlarından ibârettir. Bu nev'i isimler Hakk'ın kendisini müşâhedesine aittir. İkincisi ise sûrî olan cemâldir. Bu ise

---

[151] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 15a.
[152] Cîlî, *a.g.e.*, s. 55.
[153] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15a.
[154] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 111.
[155] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 77.
[156] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15b.
[157] Cîlî, el- İnsânü'l- *Kâmil*, s. 55.
[158] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15a.
[159] Kâşânî, *Istılâhât*, s. 61.

mahlûkattan ibârettir. Sûrî cemâl bütün değişik şekillerine rağmen mutlak bir ilâhî güzellikten ibarettir. Bu güzelliğin zuhûruna "halk" ismi verilmiştir.

Cîlî, âlemdeki kötülük ve çirkinliği sûrî cemâle bağlamaktadır. Ma'nevî cemâlde aslâ kötülük ve çirkinlik olamaz. Âlemde görülen kötülük ve eksiklik gerçek değil, i'tibârîdir.[160]

Celâl ve cemâlle ilgili belirtilmesi gereken bir başka nokta ise şudur. Bâzı ilâhî isim ve sıfatlar vardır ki, bunlar esmâ-i müşterekedir. Yâni bir bakımdan celâle diğer bakımdan ise cemâle dönüktürler. Meselâ, Rab müşterek bir isimdir. Rab terbiye ve yaratma itibârı ile cemâl, rubûbiyet ve kudret yönü ile celâl ismi sayılır.[161]

11- Esmâ-i Fiiliyye Mertebesi

Esmâ-i fiiliyye bu mertebede zuhûr etmektedir. Bu mertebe ile his âlemi arasında herhangi bir ilâhî mertebe yoktur. Dolayısıyla ef'âl mertebesi, gaybî olan ilâhî mertebelerin sonuncusudur. Bu hazrette zâtın sıfatları ve isimleri ile bu isim ve sıfatlara konu olan eşyâ arasında hiçbir vâsıta olmadığı için "Rab" ile "merbûb" arasında engel yoktur. Bir anlamda bu sıfat ve isimler eşyâ ile vücûda kavuşarak hem sıfat hemde mevsûf olurlar.[162]

Bu mertebede, ibdâ, halk, tasvîr, hıfz, feth, kabz, bast, ref', izz, ihyâ, imâte, intikâm, hidâyet, rüşt, keşf, kerâmet gibi zâtın âlemi vücûda getirdiği sıfatlar zuhûr ederler. Bu, aynı zamanda ef'âl sıfatlarının konusu olan eşyânın da varlık kazanması demektir.[163] Burada karşımıza âlemle ilgili olayların ilâhî mertebelerin ilkinde değil, sonuncusunda vücûd bulduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Merâtibin hükmü gerçeğini dikkate alırsak Kur'an'da geçen halk, ibdâ, tasvîr gibi ıstılahların daha iyi anlaşılmasını sağlamış oluruz.

Şârih-i Fusûs, esmâ-i ilâhiyye-i fi'liyyeyi iki kısma ayırmaktadır.

Birincisi: Mümît, kahhâr, müntakim, müzill gibi isimleri içine alan esmâ-i fiiliyye-

---

[160] Cîlî, el- İnsânü'l- *Kâmil*, s. 55-56.
[161] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ª.
[162] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 15ª.
[163] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ª.

yi celâliyyedir ki, zâtın âlemde görülen celâlî sıfatlarıdır.

İkincisi: Muhyî, hallâk, rezzâk, fettâh vb. isimler gibi esmâ-ı fi'liyye-yi cemâliyyedir.[164] Kısaca esmâ-i fi'liyye ilâhî zâtın etkileri âlemde görülen sıfatlarıdır.

Bosnevî, gayb-ı ilâhî mertebelerini tamamladıktan sonra imkân hazretindeki mertebelere başlamaktadır.[165]

Gayb-ı ilâhî mertebeleriyle ilgili belirtilmesi gereken bâzı noktalar vardır. Birincisi: Dördüncü mertebe olan ulûhiyet mertebesinden onbirinci mertebeye ya'ni "esmâ-i fiiliyye"ye kadar olan hazerât, merâtib-i seb'a da "a'yân-ı sâbite"nin içerisinde telakkî edilir. Bir başka ifadeyle bu ilâhî mertebeler merâtib-i seb'adaki a'yândan açılmakta ve yayılmaktadır. İkincisi: Bütün bu ilâhî mertebeler arasındaki öncelik ve sonralık zamânî ve mekânî olmayıp aklî ve i'tibârîdir. Önce ulûhiyet zuhûr edip bir müddet sonra rahmâniyet mertebesi zuhûr etti demek, ilâhî mertebeleri his âlemine benzetmek demektir ki, bu yanlış olacaktır. O halde zamân ve mekân imkân âlemi ile ortaya çıkmaktadır.

12- Âlem-i İmkân Mertebesi

Tâ'rîfât'ta[166] zâtta vücûd ve ademin olmaması anlamında belirtilen imkân, Bosnevî sisteminde anahtar kavramlardan birisidir.

Vücûd, adem ve imkân arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılmak için yazdığı bir risâlesinde Bosnevî, "Vücûd-ı mahz"ın ezelî ve ebedî olarak varolan anlamında Allah için kullanılabileceğini ifade eder. "Adem-i mahz"ı ise ezelî ve ebedî olarak vücûdu kabul etmeyen şey şeklinde tanımlarken "imkân-ı mahz"ı bâzı sebeplerle "vücûd"u, başka sebeplerle "adem"i kabul eden ve âlemden ibâret olan şey olarak açıklamaktadır. Bu durumda imkân vücûda dönük yüzüyle "mümkün varlık" olan âlem olmaktadır.[167]

Bosnevî risâlede ince bir noktaya temas etmektedir. Şöyle ki, ilâhî mertebeler nihâyete erdikten sonra imkân âlemindeki mertebelere geçilmektedir. Ancak merâtib-i

---

[164] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ª.
[165] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ª.
[166] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 36.
[167] Bosnevî, *Kitâbu'l-enfesi'l-vâridât*, Carullah Efendi, 2129, s. 142ᵇ-143ª.

ilâhiyyeden imkân mertebelerine geçiş doğrudan olamayacağı için bu iki ayrı "şatr"ın arasına ne vücûdî ne de ademî olan fakat kendisiyle vücûdun ademe yönelmesi sonucu âlemin varlığa geldiği ara bir mertebe olarak imkân mertebesini yerleştirmeyi tercih etmiş gözükmektedir. Bunu vuzûha kavuşturmak için ise bu mertebenin aklî ve i'tibârî bir mertebe olduğunu açıklama ihtiyacını hissetmiştir.[168]

Bosnevî'ye göre eğer sâlik sıfât-ı halkiyyeden ve ahvâl-i imkâniyyeden sıyrılıp imkân mertebesine ulaşırsa kendisinin "vücûd-ı mahz" ile "adem-i mahz" beyninde mümkün bir varlık olduğunu müşâhede eder.[169]

İmkân mertebesindeki sâlik mümkün hakîkatinde taayyün eden vücûdun isti'dâd ve kâbiliyyetine göre taayyün eden Hakk'ın vücûdu olduğunu anlar ve bilir. Böylece kendi nefsine vücûd izâfe etmenin yanlışlığından kurtulur. Bu mertebede esmâ-i ilâhiyye sûretlerinin tecellîsini almaya hazır hâle gelirse ve onlar ile tecellî ederse sâlik "insân-ı hakîkî" olur ve kemâl-ı celâ ve isticlâ onda husûle gelir.[170]

Şârih-i Fusûs imkânı bu şekilde müşahede edenin aynı zamanda imkânın bizim vücûdumuzla Hakk'ın arasında bir vâsıta olduğunu da idrâk edeceğini belirterek Hak ve halk ayrımını bu mertebe ile ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda imkân Hak ve halkın, vücûd ve ademin arasını ayıran berzâh[171] olarak yerini muhâfaza edeceği gibi aynı zamanda Hakk'ın ademe nüfûzunu sağlayıp mümkünleri vücûda getirerek iki yönlü bir görev üstlenmiş bulunmaktadır.

O halde anlaşılmaktadır ki, esmâ-i ilâhiyye "ayn"ında olan kâbiliyet ve isti'dâddan dolayı zuhûra gelmeyi taleb ederler. Gaybî ve ilâhî olan bu isimler ve sıfatlar imkâna yönelmekle adem üzerinde tahakkuk ederek halkı vücûda getirirler.[172]

13- Akl-ı Evvel Mertebesi

Akıl, nefs-i nâtıka, Allah'ın insan bedenine müteallık yarattığı cevher-i rûhânî,

---

[168] Bosnevî, *Kitâbü'l- Kurâ*, s. 15ª-15ᵇ.
[169] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ᵇ.
[170] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ᵇ.
[171] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ᵇ.
[172] Cîlî, *Merâtib*, s. 20-21; Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ᵇ.

hak ve bâtılı ayırdeden kalpteki bir nûr, nefs-i nâtıka'nın bir kuvveti[173] şeklinde tâ'rif edilmiştir.

İlk akıl olan akl-ı evvel imkân mertebesinden sonra gelen mertebe olarak merâtib-i vücûd sisteminde yerini almaktadır. Kırklı tasnifi inceleyen Cîlî, merâtib sisteminde kelâmî ve felsefî bir çok kavrama yer vermektedir. Cîlî ve Bosnevî, merâtib-i vücûdun temelini kendi tasavvufî tecrübeleriyle inşâ ettikten sonra daha alt mertebelerle ilgili açıklamalarında filozof ve kelamcıların aklî istidlâllerinden yararlanmak husûsunda hiç bir tereddüt göstermemektedirler. "Akl-ı evvel" ve "on akıl" teoriside filozofların ontolojisinden alınmış gözükmektedir. Fakat sûfîlerin bu kavrama daha çok dînî içerikler kazandırdıkları da gözardı edilmemesi gereken bir husustur.

Bosnevî akl-ı evvel ile ilgili konuyu temellendirmek için üç hadîsi nakleder.

Birincisi: "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır."[174]

İkincisi: "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir."[175]

Üçüncüsü: "Allah'ın ilk yarattığı senin peygamberinin nûrudur. Ey Câbir!"[176]

Bosnevî'ye göre bu üç hadîs çelişki arzediyor gibi gözükse de gerçekte aralarında hiç bir tenâkuz yoktur.[177] Çünkü "akıl", "kalem" ve "rûh-ı Muhammedî" "şey-i vâhid" olup "hakîkat-i muhammediye"den ibârettir.

Hakîkat-i Muhammediye Rabbini ma'rifetinden dolayı akıl, tedvîn ve yazmak sebebiyle kalem, tasarruf bakımından rûhtur.[178]

Bu bahisde karşımıza şöyle bir sorun çıkmaktadır. Bütün merâtib tasnîflerinde hakîkat-i muhammediye, ikinci mertebe olan taayyün-i evvel mertebesi olarak sıralanmaktadır.[179] Bu mertebede ise "halk"tan bahsetmek mümkün olmayıp sâdece

---

[173] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 151-152; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 35.
[174] Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. I, s. 263.
[175] *A.g.e.*, c. II, s. 263-264.
[176] *A.g.e.*, c. II, s. 265-266.
[177] Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 16^a.
[178] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 16^a.
[179] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 8^a-8^b; Cîlî, *Merâtib*, s. 14-15.

tecellîden bahsedilebilir. Diğer taraftan Cîlî ve Bosnevî ilk halk mertebesi olan on üçüncü mertebeyi hakîkat-i muhammediye mertebesi şeklinde yorumlamaktadırlar. O halde hakîkat-ı muhammediye halk hâline gelmeyen taayyün-i evvel mertebesi mi, yoksa ilk halk mertebesi olan akl-ı evvel mertebesi midir? Burada Cîlî ve Bosnevî'nin dikkatlerinden kaçan bir husûs mu söz konusudur yoksa pek açıklamadıkları hassas nokta mı vardır? Bu husûsu vuzûha kavuşturacak açıklamayı ne Cîlî'de ve ne de Bosnevî'de bulamadığımızı îtirâf etmeliyiz.

14- Nefs-i Küllî Mertebesi

Bu mertebeye nefs-i küllî, levh-i mahfûz, imâm-ı mübîn, âlem-i kitâb tâbîr olunur.[180] Akl-ı evvelin oluşumuna nisbetle rûh, akl-ı evvele nisbetle nefs-i küllî, kalem-i a'lâya nisbetle levh-i mahfûz tesmiye edilir.[181]

Akl-ı evvel ile bu mertebe arasında icmâl ve tafsîl farkı vardır. Akl-ı evvelin mürâdifi olarak kullanılan "kalem"de mücmel olarak bulunan, levh-i mahfûz olan bu mertebede mufassal olarak bulunur.[182]

Âlem-i kebîr ile âlem-i sağîr arasındaki ilişkiyi inceleyen Bosnevî'ye göre âlem-i kebîrdeki her mertebenin âlem-i sağîr olan insanda karşılığı vardır.[183] Buna göre kalemin insân-ı kâmildeki karşılığı onun, "rûh"u, levh-i mahfûz'un karşılığı ise "kalb"idir. İnsân-ı kâmil'in rûhunda mücmel olan kalbinde mufassaldır.

Bu mertebe ile melekler arasındaki ilişkiye açıklık getirmek isteyen Bosnevî, konuyu *Fütûhât*'tan uzunca bir alıntı yaparak açıklamayı tercih etmektedir. Buna göre Allah kendi sûretinde "melâike-i müheyyemîn"i yarattığında onlara tecellî ederek onlarda gâib oldu. Hakk'ın gaybı ise meleklere rûh olmuş oldu. Bu nûrdan ilk zuhûr eden melek "akıl" ve "kalem" idi. Bu "kalem" üç yüz altmış yıl kalem olarak kaldı, "akıl" ise üçyüz altmış sınıf icmâlî ilim için üçyüz altmış kez tecellî etti. Bu ilimler ise "levh-i mahfûz"da tafsîlî hâle geldi. Böylece diğer varlıklar vücûda gelmeye başlamış

---

180 Cîlî, *Merâtib*, s. 22.
181 Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 16a.
182 *A.g.e.*, s. 16a.
183 *A.g.e.*, s. 16a.

oldu.[184]

15- Arş-ı Muhît Mertebesi

Bosnevî'ye göre Cîlî'nin iddiâ ettiği gibi[185] nefs-i küllî mertebesinden sonra arş mertebesi değil, "tabîat", daha sonra "heyûlâ", "hebâ", "cisim" ve "şekl", bunlardan sonra ise arş gelmektedir.[186]

Şârih bu ön açıklamayı yapmakla birlikte sıralamayı bozmayarak arşı açıklamaya başlamaktadır.

Arş bütün mürekkeb ve basît cevherleri ihâtasından dolayı "arş-ı muhît", âlemdeki cins, nev' ve fasıldan ibâret bütün mahlûkâtı kuşattığı ve onlara cisim verdiği için "cisim" olarak tesmiye edilmektedir.[187]

Bu mertebenin insandaki karşılığı, cismidir. Arş nasıl ki, bütün âlemi muhtevî ise insânın cismi de onun bütün eczâ, a'zâ, kuvâ-yı cismâniye ve rûhâniyesini muhîttir.[188]

Bosnevî, "Rahman arşa istivâ etti" (Tâhâ, 20/5) âyêtini de merâtib anlayışına uygun olarak şöyle yorumlamaktadır.

Rahmân'ın arşa istivâsından kasıt "vücûd-i sârî"dir. Yânî "Rahmân"ın bu isimle tecellîsinden ve "vücûd-i sârînin bu mertebede olmasından ibârettir. Vücûd-i sârî'nin bu mertebede tecellîsiyle bütün mahlûkât orada "adem"den "vücûd"a gelmiştir. Bu istivâda mezc ve hulûl olmaz. Çünkü mezc (birleşme) ve hulûl ancak iki mevcûd arasında tasavvur edilebilir. Oysaki rahmân'ın tecellîsinden önce arş "zulmet-i ademiyye" üzere idi. Rahmân mevcûd bir arşa değil, ma'dûm olan arşa istivâ (tecellî) etti. Bu rahmânî tecellî ve nefes-i rahmânî, adem karanlığındaki "hakâyık-ı mümkinât"a istivâ etmiştir. Kısaca Bosnevî, istivâyı nefes-i rahmânî ve vücûd-i sârî'nin adem olan arş mertebesine "inbisât"ı (yayılması) olarak te'vîl etmektedir.[189]

---

184 *A.g.e.*, s. 16^{a}.
185 Cîlî, *Merâtib*, s. 22-23.
186 Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*, s. 16^{b}.
187 *A.g.e.*, s. 16^{b}; Cîlî, *a.g.e.*, s. 23.
188 *A.g.e.*, s. 16^{b}.
189 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 16^{b}-17^{a}.

16- Kürsî Mertebesi

Kürsî, semâvât ve arzı uzunluk ve genişliğiyle kuşatmıştır. Kürsî ayrıca "esmâ-yı ef'âl"in istivâgâhından ibârettir.[190]

"Âlem-i kebîr"deki kürsî'nin insandaki karşılığı cisimle kâim olan nefs-i nâtıkadır. "Nefs-i nâtıka"dan da esmâ-i fiiliyye neş'et etmektedir. Nefs-i nâtıka, kürsînin semâvât ve arzı ihâta ettiği gibi cesedin tedbîrini ve işlerini idâre eder.[191]

17- Ervâh-ı Ulviyye Mertebesi

"Ervâh-ı müheyyeme" melâikenin bir nev'idir ki, iki kısma ayrılır.

Birinci kısım: Allah'ın amâî maddede celâl ve cemâl arasında yarattığı meleklerdir ki, Allah onlara "Cemîl" ismiyle tecellî etmiş ve onları "celâl-i cemâl"ın-da da mahvetmiştir.

İkinci kısım: Allah'ın başka bir tecellî ile yarattığı meleklerdir. Tesbîh ve takdîs ile meşgûl olan bu melekler, kendilerinden başka mahlûkun olduğunu bilmezler. Bunların imâmı ve reîsi "akl-ı evvel"dir. Bu melekler genel kabûle göre unsûriyâttan mücerred olduklarından mahlûkâtın en şereflisidirler.[192]

Bosnevî, mutlak olarak bu meleklerin "eşref-i mahlûkât" olduğu şeklindeki genel kanıya iştirâk etmez. Şârihu'l-Fusûs, bu meleklerin mahlûkâttan fazîletli olduklarını kabûl etmekle berâber bu efdaliyetten nebîleri ve velîleri istisnâ etmektedir.[193] Çünkü, Bosnevî'ye göre Hz. Peygamber'in zâtı zuhûr ve tecellî eden ilk nûrdur ve müheyyemîn de bu nûrdan yaratılmıştır. Diğer taraftan "Allah ve melekler Resûle salât getirmektedirler." ‘Ahzâb 33/56) âyeti Hz. Peygamber'in meleklerden daha fazîletli olduğuna delîldir.

İnsân-ı kâmil ile melekler arasında bir karşılaştırma yapan Bosnevî, konuyla ilgili şu sonuca varır. "Bâzı bakımlardan mele-i a'lâ, bâzı açılardan ise insân-ı kâmil daha üstündür. Melekler, merâtib-i vücûd ve neş'etlerinin nûrânî ve ulvî olması bakımından

---

190 Bosnevî, *Kurâ*, s. 17ª; Cîlî, *Merâtib*, s. 25.
191 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 17ª.
192 Bosnevî, *Kitâbü'l-Kurâ*, s. 17ª.
193 *A.g.e.*, s. 17ᵇ.

neş'eti, unsurî, süflî ve zulmânî olan insân-ı kâmilden üstündür. Öte yandan insan, Allah'ın yeryüzündeki halîfesi olması bakımından meleklerden daha üstündür. Bu yücelik mekânet ve menzil yüceliğidir. Çünkü bütün âlemin "illet-i gâiye"si budur."[194]

Bir başka açıdan da Hz. Peygamber "mele-i a'lâ"dan üstündür. Buna göre "akl-ı evvel" mele-i a'lanın imâmı ve reîsi olduğuna ve Hz. Muhammed'in nûr'u da akl-ı evvel'in "ayn"ı olduğuna göre bu durumda "nûr-ı muhammedî" meleklerin en üstünü olmaktadır.[195]

18- Tabîat-ı Mücerrede

Tabîat, cisimlerde sârî olan kuvvetten ibârettir ki, cisimler tabîî kemâle ancak bununla ulaşır.[196] "Tabîat-ı mücerrede" ise "anâsır" ve "erkân-ı erbaa"dan müstağnî olan anlamına gelmektedir.[197] Çünkü tabîat, unsurlardan, yânî harâret, yubûset, burûdet ve rutûbet olan süflî ve zulmânî tabîattan tecerrüd etmiştir.[198]

Tabîat bu tecerrüdünden dolayı "vücûd-i aynî" (cismî, maddî vücûd) ile mevcûd olmayıp sadece akledilir. Aynî vücûdu olmamakla birlikte ilmî sûretler onda zuhûr etmektedir.

Bosnevî,[199] tabîat ile sûretlerin zuhûrunu nefes-i rahmânî ile irtibatlandırarak açıklama yoluna gitmektedir. Şöyle ki, nefes-i rahmânî devamlı tabîata müteveccih, tabîat ise sürekli ona sûretler vermektedir. Bu durumda tabîat, kendisinde nefes-i rahmânî vâsıtasıyla zuhûr eden sûretlere ayna olurken, diğer taraftan bu sûretlerin zuhûrundan ve orada tekevvününden dolayı münfail, nefes-i rahmânî'nin sûretlerini varlığa getirdiği için fa'âl olmaktadır.[200]

Cenâb-ı Hak, cenneti, cehennemi, âlem-i hayâli, âlem-i misâli ve bilmediğimiz mahlûkâtı bu felek-i tabîî içinde yaratmıştır. Bütün bunlar tabîatta taayyün ve zuhûr

---

[194] A.g.e., s. 17b-18a.
[195] *A.g.e.*, s. 18b.
[196] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 140.
[197] Cîlî, *Merâtib*, s. 24-25; Bosnevî, *Kurâ*, s. 18b.
[198] Cîlî, *a.g.e.*, s. 25.
[199] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 18b.
[200] *A.g.e.*, s. 18b; Cîlî, *a.g.e.*, s. 25.

etmiştir. Tabîat-ı mücerrede hepsini kuşatır ve bütününde sârîdir.[201]

19- Heyûlâ Mertebesi

Heyûlâ, kendisinde herhangi bir sûretin zâhir olduğu bâtın, sûretlerin kendisinde zuhûr ettiği ve cismin ittisâl ve infisâlini kabul eden şey şeklinde tanımlanan "madde" anlamında yunanca bir kelimedir.[202]

Sûretlerin tasvîr ve teşkîl mertebesi olan heyûlâ, ma'lûm, mevcûd ve ma'dûm bütün hakîkatlerin sûretlerini verir.[203] Heyûlâ'nın hâriçte "ayn" ve "vücûd"u olmayıp sâdece zihinde ma'kûl olmakla birlikte mevcûdâta sûretleri o verir.

Cîlî'nin[204] belirttiği gibi tabîatın hükmü altında bulunduğundan dolayı heyûlânın sûret ve şekil vermesi ancak tabîatın hükmüyle gerçekleşir.

Bosnevî, konuya açıklık getirmek üzere şöyle bir misâl verir. Dalgalar, denizde ve denizden dolayı zuhûr ederken denizin zuhûr ve görünümü ise dalgaların sûretleriyle gerçekleşir. Aynı şekilde bunun gibi sûretler de heyûlâda zuhûr eder. Bu teşbîhin sakıncalar doğuracağını hisseden Bosnevî, denizin gerçekte zâhir ve histe mevcûd olduğunu ama heyûlânın histe mevcûd olmadan sûretleri zuhûra getirdiğini açıklama ihtiyâcı hissetmektedir.[205]

20- Hebâ Mertebesi

İçinde âlemin tüm sûretlerinin açıldığı, hâricî vücûdu olmayan ve sâdece aklî bir varlık olarak açıklanan hebâ, sûretler i'tibâriyle varolduğu için ankâya benzer.[206]

Bosnevî, Cîlî'nin bu tasnîfinin de yanlış olduğunu belirterek görüşünü şu şekilde savunur. "Cîlî, heyûla'yı ve hebâ mertebelerini ayrı iki mertebe zannetmiştir. Oysa durum böyle değildir. Merâtib-i vücûd'dan dördüncü mertebe olan heyûlâ ile hebâ aynı

---

201 *A.g.e.*, s. 18b; Cîlî, *a.g.e.*, s. 25.
202 Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, s. 69; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 140.
203 Bosnevî, *Kitâbu'l- Kurâ*, s. 19a; Cîlî, *Merâtib*, s. 25-26.
204 Cîlî, *a.g.e.*, s. 25-26.
205 Bosnevî, , *a.g.e.*, s. 19a.
206 Bosnevî, *Kitâbu'l- Kurâ*, s. 19a; Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, s. 67; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 257.

mertebedir."[207]

Dördüncü mertebeyle Bosnevî, imkân mertebesinden sonraki halk âlemiyle ilgili dördüncü mertebeyi kasdetmektedir. Çünkü ilki, akl-ı evvel, ikincisi nefs-i küllî, üçüncüsü tabîat ve dördüncüsü hebâdır.[208]

Tabîatın sûretlerinde bulunan hebâ, her sûretin hakîkati olmakla birlikte kısımlara ve cüzlere ayrılmaz, noksanlıkla vasfedilemez. Hebâ-sûret ilişkisini beyaz-beyazlık ilişkisiyle açıklayan Bosnevî, şöyle bir mantık ortaya koymaktadır. O, bütün beyazlardaki beyazlık gibidir. Beyaz olmadan beyazlık anlaşılamayacağı gibi sûret olmadan da hebâyı kavramak mümkün değildir.[209]

21- Cevher-i Ferd Mertebesi

Cevher, bi'z-zât varolan, tecezzî etmeyen ve cüz olduğundan inkısâm kabul etmeyen mâhiyet olarak tanımlanmaktadır.[210]

Bosnevî'ye göre harflerin kelimelere asıl olduğu gibi cevher de cisimlerin aslıdır. Tecezzîyi kabul etmeyen cevherin terkîbinden önceki hâline "cevher-i ferd", terkîbden sonraki durumuna "cevher-i mürekkeb", cevherin inhilâl ve basîtliğe dönüşmesinden sonraki hâline "cevher-i basît" ve "cüz'-i lâ-yetecezzâ" denir.[211]

Cevhere sonradan ârız olan bütün nisbet, vasıf ve makamlara ise bi-zâtihî varolmayıp başkalarıyla varlık kazanan anlamında "araz" denmektedir.[212] Böylece "araz", "cevher"in vasıfları ve ahvâli olduğundan değişime uğramaktadır. "Araz"ın değişiminin sebebi, iki zamanda bir "araz"ın bulunması muhâl olduğundan dolayıdır.[213]

22- Mürekkebât Mertebesi

"Cevher-i ferd"den sonra cevherlerin birleşimiyle oluşan "mürekkebât" mertebesi meydana gelmektedir.

---

207 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 19^a.
208 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 19^a; Cürcânî, *a.g.e.*, s. 257.
209 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 19^a; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 217-218.
210 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 79; Taftazânî, *Şerhu akâid-i nesefî*, s. 75-76.
211 Bosnevî, *Kitâbu'l- Kurâ*, 19^a-19^b; Cîlî, *Merâtib*, s. 27-28.
212 Taftazânî, *a.g.e.*, s. 79; Bosnevî, *a.g.e.*, s. 19^b.
213 Bosnevî, *a.g.e.*, 19^b; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 79-80.

Mürekkebât altı kısımdır.

Birincisi: Mürekkebât-ı ilmiyye; Ma'lûmâtın sûretlerinden ibârettir. Çünkü mürekkeblerin sûretleri önce ilimde birleşmiştir.[214]

İkincisi: Mürekkebât-ı ayniyye: Cevher üzerine arka arkaya gelen ve birçok arazın terkîbidir.[215]

Üçüncüsü: Mürekkebât-ı sem'iyye: Birçok harften teşekkül eden kelimeden ibârettir. Her ne kadar bu kelimeleri işiten onu tek şey (şey-i vâhid) zannetse de gerçekte birçok harften ibârettir.[216]

Dördüncüsü: Mürekkebât-ı cismâniyye: Bu da cisimlerin hükmü altına giren uzunluk, genişlik ve derinlikten ibârettir.[217]

Beşincisi: Mürekkebât-ı rûhâniyye olup misâl ve simsime âlemi gibi rûhî âlemin cüzlerinin terkîbinden ibârettir.[218]

Altıncısı: Mürekkebât-ı nûrâniyye: Bunlar da yıldızlar diye ta'bîr edilen ecrâm-ı felekiyyeden ibârettir.[219]

Bosnevî, Cîlî'nin etraflıca anlattığı bu taksimâtı[220] oldukça kısa bir şekilde sıraladıktan sonra şöyle demektedir. "Bize göre yaptığı bu sınıflama Cîlî'nin tahayyülâtından başka bir şey değildir."[221]

Bu ifâdeyle Bosnevî, bir kez daha Cîlî'nin kırklı tasnîfini doğru bulmadığını bu şekilde ifâde etmiş bulunmaktadır.

23- Felek-i Atlas Mertebesi

Bosnevî, vücûdî sıralamada atlas felekinin yirmi üçüncü mertebe olmadığını Cîlî'nin bu konuda da yanıldığını ancak yine de sıralamayı bozmamak için felek-i atlası

---

214 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 19b.
215 *A.g.e.*, s. 19b.
216 *A.g.e.*, s. 19b.
217 *A.g.e.*, s. 19b.
218 *A.g.e.*, s. 19b.
219 *A.g.e.*, s. 19b.
220 Cîlî, *Merâtib*, s. 28-32.
221 Bosnevî, *Kitâbu'l-Kurâ*,, s. 19b.

yirmi üçüncü mertebede açıkladığını belirtme ihtiyâcı hisseder.[222]

Felek-i atlas âlem-i halktan olduğundan dolayı vücûdî'dir, ve kürsînin altında döner. Bu felekte yıldız olmadığından hareketinin başlangıcı ve sonucu bilinmez. Bu mertebe ile kürsî arasında, "âlem-i refref" vardır. On iki kısma ayrılan bu felekde Allah her kısımda bir melek yaratmıştır.[223]

Bosnevî'ye göre ilk zamânî hareket bu felekde başlamış zamânın vücûdu ilk olarak "Bâtın" ismi altında daha sonra "Zâhir" ismi altında ortaya çıkmıştır.[224]

Diğer bütün feleklerin muharriki olup anâsırdan müstağnî tabîî ve nûrânî olduğundan son bulmaz, semâvât-ı seb'a, onların felekleri ve arzın zevâlinden sonra da dönmesine devam edecektir. Semâvât ve diğer feleklerin nizâmı bozulup sûretleri değişecek ve yıldızlarının ışığı sönecekken felek-i menâzil ve felek-i atlas ve bu feleğin üzerindeki mertebelerin nizâmı tabîî ve bâkî olduklarından dolayı bozulmayacaktır.[225]

24- Felek-i Cevzâ Mertebesi

Cîlî, bu mertebeyi "Felek-i cevzâ"[226] Bosnevî ise "cevzehir"[227] şeklinde isimlendirmiştir. Felek-i atlas'tan sonra gelen bu mertebe "aynî vücûd"u olmayan hükmî bir mertebedir.[228]

Bu mertebe güneş ile ay arasında bulunan iki buûddan ibâret olup ilki "re's" diğeri ise "zenb" şeklinde ifâde edilir. Ay ve güneş zuhûrdan perdelendiğinde ay tutulması (küsûf) ve güneş tutulması (ḫusûf) meydana gelir. Çünkü arz güneş ile ay arasına girdiğinde ayın güneşin nûrunu almasına mânî olur ve küsûf meydana gelir. Çünkü ay nûrunu güneşten almaktadır.

İkinci buûdda ise ay, güneş ile arz arasına girer. Bu durumda güneşin nûru

---

[222] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 19[b].
[223] *A.g.e.*, s. 19[b]-20[a].
[224] *A.g.e.*, s. 20[a].
[225] *A.g.e.*, s. 20[b]-21[a].
[226] Cîlî, *Merâtib*, s. 33.
[227] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 21[a].
[228] *A.g.e.*, s. 21[a].

yeryüzüne ulaşamaz. Böylece güneş tutulması olur.[229] Bosnevî, bu mertebenin sıralanışına karşı çıkarak şöyle der. "Cîlî'nin zikrettiği cevzehir mertebesi merâtibin ümmehâtından ve asıllarından değildir. Vücûdî olmayan hükmî bir emrdir. Gerçekte felek-i atlas'tan sonra felek-i menâzil mertebesi gelmektedir."[230]

25- Felekü'l-Eflâk Mertebesi

Bu mertebeye semâvât-ı seb'a'ya mahsus yedi feleki ihâta ettiğinden dolayı felekü'l-eflâk, felek-i mükevkeb denmiştir.[231] Semâvât-ı seb'a'nın her birinin feleki vardır ki bunlar, zuhal, müşteri, merîh, şems, zühre, kâtip ve kamerdir. Bu yedi kevkeb yirmi sekiz menzile inerler.[232]

26- Semâ-yı Zühal Mertebesi

Bosnevî, bu mertebeden itibâren yedi semâ mertebesini açıklamaya geçmektedir. Bunlardan ilki zühal semâsıdır. Bu semânın cevheri karanlık gece gibi siyahtır. Bu semâ "Rab" isminin mazharıdır. Hz. İbrâhim'in makâmı bu mertebededir.[233]

Bu yedinci mertebenin insandaki karşılığı "nefs" ve kuvvet-i ilmiyyedir. Azrâil ve cehennem koruyucusu "Hâzin" bu mertebede meskûndur.[234]

27- Semâ-yı Müşterî Mertebesi

Altıncı semâda Hz. Mûsâ'nın makâmı vardır. Cevheri mâvi renkli olup, Allâh'ın "Allâm" isminin makâmıdır. İnsandaki karşılığı "kuvve-i zâkire" (hatırlama gücü) olan bu mertebenin devrinin mesâfesi yirmi iki bin altmış altı sene sekiz aydır.[235]

28- Merîh (Behrâm) Mertebesi

Merîh diye de adlandırılan bu semâ da Yahyâ (A.S.)'ın makâmı vardır. "Kâhir" isminin mazharı olup tabîatı sıcak ve kuru, rengi ise kan gibi kırmızıdır. Bu semâ

---

229 *A.g.e.*, s. 21[a].
230 *A.g.e.*, s. 21[a].
231 .g.e., s. 21[a].
232 *A.g.e.*, s. 21[a]-21[b].
233 *A.g.e.*, s. 21[b].
234 *A.g.e.*, s. 21[b].
235 *A.g.e.*, s. 21[b].

devrinin mesâfesi yirmi dokuz bin sekiz yüz otuz üç sene yirmi gündür.[236]

29- Semâ-yı Şems Mertebesi

İdris (A.S.)'ın makâmının bulunduğu bu mertebe bütün feleklerin kalbidir. "Muhyî" isminin mazharı olan bu mertebenin rengi altın gibi sarıdır. Şemsin insandaki mukabili kuvve-i müfekkiredir.[237]

30- Semâ-yı Zühre Mertebesi

Yûsuf (A.S.)'ın semâsı olan bu mertebe "Cemîl", "Latîf" ve "Vedûd" isimlerinin mazhazıdır. İnsandaki karşılığı kuvve-i vehmiyye olan Zühre'nin mesâfe-i devriyyesi yirmi üç bin üçyüz otuz sene yüz yirmi gündür.[238]

31- Semâ-yı Utarid Mertebesi

Hz. Nuh'un semâsı olan bu mertebe "Bârî", "Hakîm", "Serî" isimlerinin mazharıdır. Rengi beyaz olan utarid'in insandaki karşılığı "kuvve-i hayâliyye"dir. Bu semânın devir mesâfesi yirmi üç bin üç yüz otuz sene yüz yirmi gündür.[239]

32- Semâ-yı Kamer Mertebesi

Cevheri gümüş gibi şeffaf ve beyaz olan kamer "Mübîn" ve "Hâlik" isimlerinin tecelligâhı ve Âdem (A.S.)'ın meskûn olduğu makâmdır. Bu mertebede Allah, insan nevinin aslı olan insân-ı ferdi (Âdemi) yaratmıştır.[240] İnsanın bâtınında değişimi süratli olduğu için bu mertebeye uygun yaratılmıştır. İnsan nevinin değişimi (tagayyürü)'nın hızlı olması "Hergün bir şe'nde" (Rahmân, 55/29) olan ilâhî zâtın sûreti üzere yaratılmasından dolayıdır. İnsan cismi küçük olmakla birlikte o, hareket ettikçe bütün felekler ve âlemler onunla birlikte hareket etmektedir. Semâlar içerisinde en küçük bu semâ olduğu için dönmesi en hızlı olan da budur. Devri mesâfesi on bir senelik süre

---

236 *A.g.e.*, s. 12^{b}.
237 *A.g.e.*, s. 22^{a}.
238 *A.g.e.*, s. 22^{a}.
239 *A.g.e.*, s. 22^{a}.
240 *A.g.e.*, s. 22^{a}.

olup kamer insandaki beş duyu organına ve "kuvve-i hissiyye"ye tekâbül eder.[241]

Şârih semâvât-ı seb'ayı ayrı ayrı anlattıktan sonra bize tümü hakkında genel bir değerlendirme vermektedir.

Hadîsde[242] yedi peygambere yedi semânın tahsîsi göstermektedir ki, bu peygamberlerle kendilerine verilen semâ birbirlerinin makâmına uygun düşmektedir.

Bosnevî, Sadreddin Konevî'nin "Açıktır ki, bu peygamberlerin ruhları (gayr-ı mütehayyiz) yer kaplamazlar."[243] sözünü tartışmasının temel konusu yapmaktadır.

Şârih bu peygamberlerin rûhlarının yer kaplamadığı, madde ve sûretten mücerred olduğu şeklindeki görüşe karşı çıkar.[244] Çünkü semâvât-ı seb'a unsûrîdir. Hattâ semâvât-ı seb'anın üzerindeki arş, kürsî ve makâm-ı ma'lûm sâhiplerinden melekler dahî unsurîdir. Bunu "makâm-ı ma'lûm ile belirlenme ancak bu makâma uygun sûreti giymekle mümkündür."[245] şeklinde temellendirmektedir.

O halde Bosnevî'ye göre melâikenin sûreti varsa neş'et-i hissiyyeden ölümle ayrılan nebî ruhlarının sûreti olması gerekli demektir. Çünkü ruhlar her ne kadar ölümle mücerred ve beşerî unsurdan uzaklaşmış olsalar da ancak makâmlarına uygun mürekkeb sûretle zuhûr edebilirler. Ayrıca dünyevî neş'etten ayrılan ruhlar mutlak anlamda sûretten mücerred olmazlar ki yer kaplamasınlar.[246]

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, Bosnevî'ye göre semâvât-ı seb'aya âit nebîlerin ruhları her ne kadar beşerî sûretlerden tecerrüd etmişseler de makâmlarına uygun bir sûrete sâhip olduklarından yer kaplarlar (tahayyüz sâhibidirler).

33- Küre-i Nâriyye Mertebesi

Felek-i esîr olarak da isimlendirilen bu mertebe kevn ve fesâd âlemindeki fiilî hareketin başladığı ilk mertebedir. Çünkü ateş (nâr) âlemde kuvve-i fiiliyye ve

---

[241] A.g.e., s. 22ᵃ-22ᵇ.
[242] Buhârî, *Salât*, 1.
[243] Konevî, Fukûk, Sahîfesi bulunamamıştır.
[244] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 22ᵃ.
[245] *A.g.e.*, s. 22ᵃ.
[246] *A.g.e.*, s. 22ᵇ-23ᵃ.

müessire sahibidir. Toprak ve sudan müteşekkil mâden ateşle ısınır ve ateşin sıcaklığıyla suyun rutûbeti birleştiğinde sûretler zuhûr ederek ma'den ve nebâtlarda hayat başlamış olur.[247] Bu durumda âlemde te'sir ve tekvîn ortaya çıkar. Çünkü anâsırın en kuvvetlisi bâzı bakımlardan ateş daha sonra sudur. O halde ateş havâyı, su toprağı ısıtır.[248]

Bosnevî burada "Esîr felekînin arz âlemine karşı te'sîrinin sebebi şudur ki, bu felek anâsır-ı erbaa'nın en kuvvetlileri olan harâret ve yubûseti câmî'dir."[249] diyen Cîlî'nin bu görüşünün yanlış olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre "Durum Cîlî'nin dediği gibi değildir."[250] Çünkü harâret her zaman ve her bakımdan daha kuvvetli değildir. Harâret burûdete te'sîr etmekle birlikte, bâzı defalar ise burûdet, harârete te'sir etmektedir.

Aynı şekilde yubûset, rutûbet ilişkisi de böyledir. Bâzan yubûset rutûbete, bâzan rutûbet yubûsete te'sir eder. Bosnevî anâsır arasındaki kuvvet ve etki ilişkisinin mutlak değil i'tibârî ve izâfî olduğu kanâatına ulaşmaktadır.[251]

Felek-i esîr'in kevn ve fesâd âlemine karşı te'sîri "akl-ı âşir" denilen "akl-ı fa'âl"in iktizâsına göre olur. Çünkü "akl-ı fa'âl" nârın eşyâdaki te'sîrini görerek ve eşyânın hudûsunun harâretle meydana geldiğini tecrübe ile müşâhede etmektedir.[252]

34- Felek-i Me'sûr (Küre-i Havâiyye) Mertebesi

"Küre-i havâiyye" olarakta ifâde edilir. Ateş ile su arasında olup tabîatı harâret ve rutûbettir. Çünkü harâret ateşten rutûbet ise sudan kaynaklanır.[253]

Cîlî'ye göre bu kürenin insandaki karşılığı "kan"dır.[254]

---

[247] Bosnevî, *Kitâbu'-Kurâ*, s. 23ª.
[248] *A.g.e.*, s. 23ª.
[249] Cîlî, *Merâtib*, s. 36.
[250] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 23ª.
[251] *A.g.e.*, s. 23a-23b.
[252] *A.g.e.*, s. 23ᵇ.
[253] Bosnevî, a.g.e., s. 23ᵇ.
[254] Cîlî, *Merâtib*, s. 37.

35 ve 36- Küre-i Mâiyye ve Küre-i Türâbiyye Mertebesi

"Küre-i Mâiyye" havâ ile toprak arasında bir mertebe olup tabîatı, burûdet ve rutûbettir.[255]

Bosnevî "Biz her şeyi sudan canlı kıldık" (Enbiyâ, 21/30) âyetinin bu mertebeden bahsettiği görüşündedir.[256]

"Küre-i mâiyye"den sonra gelen mertebe "küre-i türâbiyye"dir. Bu mertebe erkândan ilk mahlûk olandır. Tabîatı, burûdet, ve yubûsettir. Yine bu mertebe mâden, nebât, hayvân ve insânın tekevvün (oluşum) mahallidir.[257] Allah bu mertebeyi hilâfet, tedbîr ve hazret-i halkiyye olarak yaratmıştır.

Bosnevî'ye göre felekler arasında hem tabîî bir münâferet ve hem de tabiî bir yakınlaşma söz konusudur. Münâferet ile felekler birbirlerine karışmaktan uzak kalarak ayrılırken yakınlaşma ile tabîatlarının yakınlığından dolayı varlıklar vücûda gelir. Bu yakınlaşma ve münâsebet zâtî, vâsıtasız veyâ vâsıta ile olabilir.[258]

37- Maâdin Mertebesi

Mâden mertebesi mercân, gümüş ve zümrüd gibi cevherlerin güzellerini ve inci, yâkut, ve altın gibi en güzellerini içine alır. Ayrıca mâdenlerin demir ve kurşun gibi hasîs olanlarını da içine almaktadır.[259]

Bosnevî, mâdenden kasıtın arzın cevherleri ve eşyânın oluşumunu sağlayan kuvvet olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü temellendirmek üzere İbnü'l-Arabî'den[260] arzdaki tekvînin mâdenden başlayıp insanda bittiğini, mâdenin tabîatı ve cibilliyetinde kabûl ve inkıyâd bulunduğunu, insânın mâdenin tabîatındaki bu özelliklere sâhip olduğunda mükemmele ulaşacağını ve mârifet-i rabbâniyyeye kavuşacağını nakletmektedir.[261]

---

[255] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 24a.
[256] *A.g.e.*, s. 24a.
[257] *A.g.e.*, s. 24a.
[258] *A.g.e.*, s. 24a.
[259] *.g.e.*, s. 24a.
[260] İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*, Sahîfesi belli değildir.
[261] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 24a-24b.

38- Nebât Mertebesi

Mâden mertebesinden sonraki mertebe "cism-i nâmî" (büyüyen cisim) olan nebât mertebesidir. Nebâtta nemâ bulunduğu için mâdenden bir derece daha aşağıdadır. Kendisinde nemâ bulunan nebâta karşı mâden basît cevherlerden mürekkeb bir cisimdir.[262]

Buna rağmen Bosnevî, mâdenlerde de nemâ bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak aralarındaki fark mâdendeki nümüv onun makâmındadır, nebât ise mâdenden zuhûr ederek nümüv (büyüme) zâhir olmaktadır. Bu sebepten mercân, mâden ve nebât arasında bir berzâhtır. Aralarındaki bir diğer fark ise mâden, cevherlerin birinci derecedeki nümüvvünün olduğu mertebe iken nebât ikinci derecede mâdenden tabîî nümüv ile zâhir olmaktadır. Bu durumda nebât, mâdenden bir derece daha aşağıda ve insan mertebesine daha yakındır.[263]

39- Hayvân Mertebesi

Düşünürlerin hayvânı "irâde ile hareket eden cism-i nâmî" şeklindeki târiflerine Bosnevî, iştirâk etmektedir. Hayvân nebâttan aşağıda ve insânî sûrete daha yakındır. Bunun sebebi ise hayvânın hayat, his, hareket ve irâde sâhibi olmasıdır.[264]

Bosnevî, şerîata ve akla göre bütün mevcûdâtın hay, nâtık, akıllı ve âlim olduğu görüşünü "Göklerde ve yerde olan her şey Allah'ı tesbih eder." (Cum'a, 62/1) âyetiyle temellendirmektedir. Eğer her şey Allâh'ı tesbih ediyor ise ve hayvânda mevcûd ise o da Allâh'ı tesbih ediyor, demektir. Tesbîhi ise ancak hay ve âlim olanlar edebilmektedir. Bu durumda hayvân da Allah'ı tesbih ediyor olmaktadır.[265]

40- İnsân-ı Kâmil Mertebesi

"Ayn-ı vücûd" olan bu mertebe "cem'" hazretinin mazharı olduğundan "insân-ı câmî'" olarak da ifâdelendirilir.[266]

---

262 *A.g.e.*, s. 24b.
263 *A.g.e.*, s. 24b.
264 *A.g.e.*, s. 25a.
265 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 25a.
266 *A.g.e.*, s. 25b.

Bu mertebenin özelliklerini dile getirmeye çalışan Bosnevî'ye göre "insân-ı kâmil", merâtib-i vücûd'un bir bakımdan en aşağısı bir başka açıdan en a'lâsıdır. En aşağısıdır. Zîrâ bu mertebe, tabîî cisimlerin esfel ve enzelidir. Bu mertebe, a'lâdır. Çünkü insân-ı kâmil, imân, sâlih amel, ahlâk-ı tâhire, ve ervâh-ı tayyibe ile vâhidiyet hazretine yükselebilir.[267]

Diğer taraftan Bosnevî insân-ı kâmil'in "âlem-i kebîr"in bir prototipi olduğu görüşünü benimsemektedir.[268] Buna göre mikro âlemde varolan herşeyin insanda da bir karşılığı vardır. Ayrıca en alt mertebe üst mertebelerin tümünü kapsar gerçeğinden hareket ederek Bosnevî, insân-ı kâmil mertebesinin esmâ-i ilâhiyye ve hâdis hazretlerin tümüne karşılık geldiği görüşünü tercih etmektedir. Buna göre bu mertebe esmâ-i ilâhiyye, a'yân-ı gaybiyye, suver-i ilâhiyye ve suver-i imkâniyyeyi câmî', zâtın tâlî ve aslî sıfatlarının mazharı, kürsî, kalem-i a'lâ ve arştır.

Tecellînin ve merâtib-i vücûd'un tamamlanması bakımından insân-ı kâmil mertebesi zâtî ve esmâî tecellinin gerçekleşmesi için amaç ve neticedir. Çünkü Bosnevî'ye göre ilâhî ve esmâî sûretler ancak bu mertebeyle "zuhûr-ı küllî" ile zuhûr ederler. Bir başka ifâdeyle Cenâb-ı Hakk'ın zâtıyla kendi zâtına tecellîsi olan "celâ"[269] ve zât-ı mukaddesin zâtı için taayyünâtındaki zuhûru olan "isticlâ"nın[270] meydana gelmesi ve tamamlanması ancak insân-ı kâmil mertebesiyle olmaktadır. Çünkü uzun bir süreci gerektiren merâtib-i vücûd ya da zâtın çeşitli mertebelerde zuhûrunun amacı "kemâl-i celâ ve isticlâ"dır.[271]

Bosnevî'nin risâlesi insân-ı kâmil mertebesi ile sona ermektedir.

---

[267] *A.g.e.*, s. 25ᵇ.
[268] *A.g.e.*, s. 25ᵇ-26ᵃ.
[269] Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, s. 60; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 268.
[270] Ertuğrul, İsmâil Fennî, *Vahdet-i vücûd*, s. 32; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 60.
[271] Bosnevî, *Kitâbü'l-Kurâ.*, s. 25ᵇ.

SONUÇ

Bu bölümde Cîlî'nin ve Bosnevî'nin kırklı merâtib-i vücûd tasnîfleri arasındaki farkı ve diğer tasnîflerle kırklı tasnifin karşılaştırmasını yapacağız.

Bosnevî'nin üzerinde çalışma yaptığımız risâlesi Şeyh Garseddin'in Cîlî'nin kırklı tasnifini ölçü alarak manzum olarak vücûda getirdiği eserin şerhi olduğu için Cîlî'nin tasnîfiyle ilgili görüşlerini ortaya koyma ihtiyâcı hâsıl olmuştur.

Muhtevâ bölümünde yeri geldikçe belirtildiği gibi Bosnevî, Cîlî'nin kırklı merâtıb-i vücûd sıralamasını kabûl etmez. Bosnevî, Cîlî'nin bu tasnîfinin şuhûdu ve ilminin seviyesine göre olduğunu[1] ve bu şuhûdunda bir çok yerde yanıldığını ifâde ederek yumuşak bir eleştiri getirirken bir başka yerde "Bunlar Cîlî'nin kurgularıdır. (tahayyülât-ı Cîliyye)"[2] diyecek kadar sert bir tavır takınmaktadır. Tasavvufî bilginin en kesin ve en doğru bilgi türü olduğunu[3] prensipte kabûl eden sûfîlerin kendi aralarında bu bilginin sonuçları bakımından bir çok noktada ihtilafa düştüklerini belirtmenin faydalı olacağı kanaatını taşımaktayız.

Bir tarafta İbnü'l-Arâbî'den sonra tasavvuf düşünce doktrininin en büyük ismi olarak kabûl edilen Cîlî, diğer tarafta İbnü'l-Arabî düşüncesinden ta'viz vermeyen ve Cîlî'yi gelenekten bir çeşit sapma olarak gördüğünü söyleyebileceğimiz Bosnevî, "vahdet-i vücûd" doktrininin bir tür ifâdesi olan merâtib-i vücûd sıralamasında ihtilâfâ düşmüşlerdir. Her iki mutasavvıfın da ortaya koydukları merâtib sıralamasının "hakîkatü'l-yakîn"[4] bilgi türüyle olduğunu kabûl etmeleri ve aynı bilgi türünün iki farklı

---

[1] Bosnevî, *Kitâbü'l-Kurâ*, s. 2^a.
[2] *A.g.e.*, s. 19^b.
[3] *A.g.e.*, s. 3^a.
[4] *A.g.e.*, s. 3^a.

"veri" ile ortaya çıkması bu görüşlerden hangisinin doğru olduğu sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bosnevî, bir anlamda farklılığı Cîlî'nin ilmi ve müşâhedesinin sınırlı olduğuna bağlamaktadır. Diğer taraftan İmâmı Rabbânî[5] gibi bir zât da Bosnevî'nin geleneğin hatmü'l- evliyası kabul ettiği İbnü'l- Arabî'nin vahdet-i vücûd müşâhedesinin sınırlı olduğunu ve dolayısıyla bu müşâhedenin eksik olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda sûfilerin kendi aralarındaki bilgi ile ilgili ihtilâf, müşâhedeye dayalı bilginin objektif ve mutlak bilgi olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır ki, tasavvufun kendi içerisinde bir tutarsızlık gösterdiği izlenimini uyandırmaktadır.

O halde aynı metodla bilgi elde eden iki Sûfî'nin vardığı sonuçların farklı olmasının sebebi nedir? Bu soruya kesin ve nihâî cevâb'ın şu an itibâriyle verilmesi mümkün değildir. Tasavvufî bilginin mutlaklığı ve objektivitesi üzerine, bir başka ifadeyle tasavvuf epistomolojisi ile ilgili çalışmaların yapılmasından sonra bu tartışmanın bizi daha doğru sonuçlara götürebileceğini belirtmeliyiz.

Bosnevî ile Cîlî'nin arasındaki bu metod ve yaklaşım farklılığına değindikten sonra bu farklılığın sonuçlarına geçebiliriz. Öncelikle Bosnevî, Cîlî'nin iddiâ ettiği gibi amâ mertebesinin lâ-taayyün olmadığını amâ'nın lâ-taayyün ile taayyün-i evvel arasında gaybî bir nisbet olduğunu belirtir.[6]

Teferruat farklılıkları bir tarafa Bosnevî, Cîlî'nin tasnif'inin[7] on üçüncü mertebesine kadar olan bölümü olduğu gibi benimser. Bundan sonra Cîlî'nin sıralamasından farklı olarak şöyle bir tasnîf yapar. Unsur-ı a'zâm, müheyyemîn, akl-ı evvel, nefs, tabîat, hebâ, cisim, şekil, arş, kürsî, felek-i atlas, felek-i menâzil, semâvât-ı seb'a ve felekleri, küre-i esir, küre-i havâ, kûre-i mâ, küre-i türâb, mâden, nebât, havyân ve insân-ı kâmil.[8]

Bosnevî ile Cîlî arasındaki bu farklılığı belirttikten sonra kırklı tasnîf ile yedili tasnîfi karşılaştırmaya geçebiliriz.

---

[5] İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 35.
[6] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 4^a-4^b.
[7] Cîlî'nin tasnîfi için bkz. Merâtib-i vücûd, s. 7-47.
[8] Bosnevî, *a.g.e.*, s. 4^b-5^a.

Merâtıb-i vücûdun sınırsız olmasına rağmen[9] varlık mertebelerini açıklarken belirli sayılarda tutmak gelenek olmuştur. Bu sıralamanın en meşhûru ise yedili ve kırklı olanıdır.

Peki yedili tasnîf kırklı sıralamada hangi mertebelere karşılık gelmektedir? Bu soruya ne Bosnevî'nin ne de Cîlî'nin eserlerinde cevap bulamadık. Eserinin bir yerinde Bosnevî[10] kırklı tasnîfi, özelliklerini dikkate alarak altı bölüme ayırmıştır.

Bunlar şöyledir.

a) Amâî ve gaybî mertebeler: Bu kısma lâ-taayyün ve amâ mertebeleri girmektedir.

b) Esmâî ve ilâhî mertebeler: Bunlar taayyün-i evvelden onbirinci mertebeye kadar olan esmâ mertebeleridir.

c) Rûhî ve aklî mertebeler: Bu bölüme unsur-ı a'zam, müheyyemin, akl-ı evvel ve nefis dâhil olmaktadır.

d) Nûrî, tabiî ve ulvî mertebeler: Bunlar tabiât, hebâ, cisim ve şekildir.

e) Unsûrî ve semâvî mertebeler: Arş, kürsî, felek-i atlas, felek-i menâzil, semâvât-ı seb'a ve felekleridir.

f) Unsûrî ve arzî mertebeler: Esîr, havâ, mâ ve türâb küreleri, mâden, nebât, hayvân ve insan mertebesidir.

Bosnevî bir başka bölümde merâtib-i vücûdu farklı bir tasnîfle iki bölüme ayırır.[11]

a- Vücûb mertebeleri ki, bunlar lâ-taayyün'den onbirinci mertebe olan esmâ-i fi'liye mertebesine kadar olan mertebelerdir.

b- İmkân mertebeleri: Bunlarda on ikinci mertebe olan imkân mertebesinden insân-ı kâmil mertebesine kadar olan mertebelerdir.

---

9 *A.g.e.*, s. 3ᵇ; Cîlî, *Merâtib*, s. 12.
10 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 1ᵇ.
11 Bosnevî, *a.g.e.*, s. 15ᵃ.

Kırklı tasnîfin yedili tasnîfle karşılaştırılmasından ise tesbit edebildiğimiz kadarıyla şöyle bir sonuç çıkmaktadır.

Lâ-taayyün ve taayyün-i evvel mertebeleri her iki tasnîfde de aynıdır. Kırklı tasnîfdeki a'yân-ı sâbite mertebesinden on birinci esmâ-i fiiliye mertebesine kadar olan mertebeler yedili tasnîfde a'yân-ı sâbite mertebesine karşılık gelmektedir. Yedili tasnîfdeki "ervâh mertebesi" kırklıdaki unsur-ı a'zam, muheyyemin, akl-ı evvel ve nefs mertebelerini içermektedir.

Yedilideki âlem-i misâl'in karşılığı olarak da tabiât, hebâ, cism ve şekil karşılık gelebilir. Arştan itibaren gelen mertebeler ise şehâdet mertebesine tekâbül etmektedir. Her iki tasnîfdeki insan-ı kâmil mertebesi ise aynıdır.

Kısaca yedili tasnîfle kırklı tasnîfin karşılaştırılmasında elimizde objektif kriterler olmadığı için kesin bir değerlendirme yapamasak da böyle bir karşılaştırma mümkündür.

Şüphesiz çalışmamızın içeriği, merâtıb tasnîfleri ile ilgili daha detâylı bir karşılaştırma için bize fazla imkân vermemektedir.

Öz itibârî ile aynı kaynaktan elde edilen tecrübenin, mezheb ve meşreb farklılıklarının doğurduğu çeşitli ifâde tarzlarından ibâret olan merâtib tasnîfleri arasındaki mukayeseli bir çalışma, üzerinde daha derin bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu mukayeseli çalışmalar bir taraftan sistemdeki özbirliğini ortaya çıkarmak gibi bir fonksiyon icrâ ederken, diğer taraftan da, nüanslardaki incelikleri belirleyerek, tasavvufun çerçeve zenginliğine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulbâkî, Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1048/1988 (2. Baskı).

Abdullah Efendi (Sarı), *Cevheretü'l-bidâye, Süleymâniye-Ayasofya,* nr. 1786.

Aclûnî, İsmâîl İbn Muhammed, *Keşfu'l-hafâ,* c. I-II, Beyrut 1988.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Ta'lîkatü alâ Fusûsi'l-Hikem*, Beyrut 1400/1980 (2. Baskı).

———, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* (trc. Mehmet Dağ), Ankara,1975.

Basagic, Dr. Saffet- Beg, *Bosnjaciu İslamiuskoj Knjizevnosti*, Sarayova,1930

Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtu arâîsi'n-nusûs fî manassâti Hikemi'l-Fusûs,* İstanbul, H. 1290.

Burckhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (trc. Fahrettin Arslan), İstanbul, 1982.

Cîlî, Abdulkerîm, *el-İnsânu'l-kâmil,* Kahire, 1383/1963.

———, *Merâtibü'l- vücûd*, Kahire, Tarihsiz.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât,* Kahire, 1938.

Ergun, S. Nuzhet, *Türk Şâirleri,* İstanbul 1945

Ertuğrul, İsmâîl Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî,* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991.

Fazlur Rahman, *İslâm,* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara,(2. Baskı)

el-Fergânî, Saîduddîn, *Letâifu'l-i'lâm fî işâret-i ehli'l-efhâm,* Süleymâniye-Kılıç Ali Paşa, nr. 620

Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe,* (trc. Mehmet Aydın), İzmir 1986.

Gölpınarlı, Abdulbâkî, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992.

Guenon, Rene, *Modern Dünyâ'nın Bunalımı,* (trc. Nabi Avcı), İstanbul 1981.

———, *İslâm Ma'neviyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Trc. Mahmut Kanık, İstanbul 1989.

Handzıc (Hâncî), Mehmet, *Konjızevnı RAD*, Saraybosna 1933.

———, *Cevheretü'l-esnâ fî terâcim-i ulemâ-i ve şuarâ-ı Bosna*, (thk. Abdulkadir Muhammed Huluv), Cize 1992.

Hasîrizâde Mehmed Elif, *el-Kelimetü'l-mücmele fî şerhi't-Tuhfeti'l- mürsele* (Mustafa

Tahralı'nın daktilo istinsâhı).

Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb,* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1400/1980 (2. Baskı).

———, *el-Futûhâtü'l- Mekkiye*, c. I-IV, Kahire.

İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. Ahmet Asrar), İstanbul 1984.

İsmâîl Paşa (Bağdat'lı), *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. I-II, İstanbul 1951.

Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarîkatler ve Tekkeler,* c. I-II, Bursa 1990-1993.

Kâşânî, Abdurrezzâk, *Istılâhâtu's- sûfiye*, (thk. Abdulkadir Mahmut), Kahire 1404/1984.

Konevî, *Sadreddîn, Tefsîru'l-Fâtihâ*, (thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1389/1969.

———, *Miftâhu'l-Gayb*, Süleymâniye-Ayasofya, nr. 1930.

Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I-IV, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-1992.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut 1957.

Mehmed Tâhir (Bursa'lı), *Osmanlı Müellifleri,* (Sadeleştiren A. Fikri Yavuz-İsmâil Özen), İstanbul 1972-1975.

Muhammed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî,* İstanbul H. 1308.

Muhibbî, Muîniddîn, *Hulâsatü'l-eser*, I-IV, Beyrut, H. 1284.

Müstakîmzâde, S. Sadettin, *Risâle-i Melâmiye-i Bayrâmiyye*,

Süleymâniye Kütüphânesi, Nâfiz Paşa nr. 1164.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyâ'da Geleneksel İslâm*, (trc. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan), İstanbul 1989.

Nesefî, Azizuddîn, *Tasavvuf'ta İnsân Mes'elesi İnsân-ı Kâmil*, (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1990.

Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Âliye*, c. I-IV, İstanbul, H. 1338.

Serhendî, Ahmet Farukî (İmâm-ı Rabbânî), (trc. Abdulkâdir Akçiçek), c. I-II, İstanbul 1988.

Şeyhî, Mehmed, *Vakâyiü'l-füzelâ* (Zeyl-i Şakâyık), c. I-II, (Haz. Abdulkâdir Özcan), İstanbul.

Taftazânî, Sadettîn, *Şerhu Akâid-i Nesefî,* (thk. Muhammed Adnân Derviş), H. 1411.

Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istılahâti'l-funûn*, c. I-II, İstanbul 1984.

Tolun, Abdülazîz Mecdî, *Merâtib-i Vücûd Tercümesi,* Mustafa Tahralı'nın basılmamış daktilo istinsâhı

———*İnsân-ı Kâmil Tercümesi*, Belediye Kütüphanesi, Osman Ergin Yazmaları, nr.565

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* İstanbul 1991.

———, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* İstanbul 1985 (2. Baskı).

كتاب القري الروحي الممدود

للاضياف الواردين من مراتب الوجود

المؤلف

عبد الله البوسنوي الرومي المشهور بشارح الفصوص

(المتوفى سنة ١٠٥٤ هـ/١٦٤٤ مـ)

تحقيق وتعليق

عبد الله قارطال

بروصة ١٩٩٦

(١/ب) الحمد لله فاتح خزائن الوهب والجود وكاشف اسرار الغيب من حقيقة اسمه الودود الذي افاض من الغيب المطلق جداول فيضه الاقدس علي حضرة العماء اول مراتب الوجود. ففتح به حضرات الاسماء في غيابات غيوب العماء الذي عز عن الاحاطة والحدود. ونفس كرب الاعيان المعدومة في حضرة الامكان بالانفاس الرحمانية والنفحات الاحسانية التي لم تزل عن الهبوب من حمي الاحدية الذاتية والودود. فظهرت صور الاعيان في ظلمة الغيب المجهول بذلك النفس الانفس والتجلي الذاتي الاقدس كالظل الممدود الذي اراد ان يظهر السر الجمعي الذاتي في اكمل المظاهر واجمعها في عالم الحس المعهود. فرتب المراتب الالهية والكونية لتنزل ذلك السر الجمعي من رتبة اطلاقه الغيبي العمائي متدليا في مدارجهما الي الصورة الكلية الكمالية المحمدية. ثم يعود الي رتبة اطلاقه في معارج الصعود.

وصلي الله علي الظل الممدود والنور المشهود المختص بلواء الحمد والمقام المحمود الذي ظهر في اقصي مراتب الظهور علي صورة سر الغيب المطلق المستور لاحاطة الكلية وحصول كمال الاستعداد فيه لامر المقصود. وانفتحت فيه الصورة الالهية التي منها بدت الامور الكلية من التجليات الاسمائية والهبات الالهية واليها تعود. فاظهر الحق والدين علي ما وقع عليه الامر وبين مراتب العروج الي حضرة العماء ومقام الجمع والجود. واخرج صلي الله عليه وسلم بوجوده البشري وتعينه الكلي الكمالي المحمدي ارواح القوابل من ضيق الجسوم العنصرية وظلمة الصفات البشرية السفلية الي فضاء الاطلاق ومنازل الاشراق والشهود. وكما اخرج التعين الاول الذي هو حقيقته (ص) الصور الاسمائية من الاستهلاك في الاحدية الذاتية والصور الامكانية من غيابات الغيوب والعدم الي صحراء الوجود وعلي آله واصحابه الذين تخلقوا باخلاقه فقدموا الي حضرة الرحمة الرحمانية بزينة الصفات الالهية والاخلاق الكلية الكمالية المحمدية مثل الوفود. اما بعد:

فاعلم ان النفس الرحماني والامر الرباني الممتد من الغيب المطلق واللاتعين الي اخر مراتب الظهور وهو الجمع الانساني الكمالي والمظهر المحمدي مراتب. فبعضها عمائية غيبية وبعضها اسمائية الهية وبعضها روحية عقلية ثم نورية طبيعية علوية ثم عنصورية سماوية ثم عنصورية ارضية الي المرتبة المحمدية الكلية الكمالية لا يعرف ذلك المراتب حقيقة الا من عبرها (٢/أ) في السير والعروج الي الله وانطلق عن قيودها وبلغ اعلي رتب العماء وهي رتبة انبعاث ذلك الامر الرباني والسير والوحداني من قلب التعين الاول والغيب المطلق او اطلع بالاطلاع الالهي والكشف الرباني عنها. وما حصل هذا الشهود العمائي والكشف الجمعي الرحماني الا لسيدنا محمد (ص) حقيقة ولورثة الكاملين في

الوراثة. ولابد للعارف المتوجه الي حضرة الالهيــة والعبـد العـازم الي سـرادقات الوحـدة الذاتيـة مـن شهودها وعبورها.

وقد جمع الشيخ العارف المحقق والامام المكاشف المدقـق عبـد الكريـم الجيلـي اصـول ذلـك المراتب في اربعين مرتبة منها علي حسب شهوده وعلمـه. ونظمهـا الخـل الصـادق الخليلـي والامـام العالم المقدسي الشيخ محمد غرس الدين الاشـعري الوفـائي غـرس الله شـجرة قلبـه في ارض الطبيعـة العلوية النورية وقلب الروضية الاحدية الاقدسـية حـتي يستظل بظلهـا الصـادر والـوارد ولقـح نخلـة وجوده الجمعي في خطيرة الانس بنخيل الاسماء الفعلية الوجوبية المؤثرة والتجليات الذاتيـة الاقدسـية حتي يتغذي بيوانيع ثمارها الغائب الشاهد. فلما جاء في قلب الشتاء بتلك العرايس القدسـية المطهـرة وهاتيك الجواري المقدسة والابكار المحررة المقصورة في خيـام العـزة عـن اصابـة ايـدي الفحـول مـن الرجال وقباب الغيرة عن كشف القناع عن وجهها من غير اهل التجرد والكمال الي هذه الاراضـي الباردة والبلاد اليابسة الجامدة من الالوهية الحـارة الطبيعـة والرطوبـة المفرطـة الغريزيـة غـزت عليهـا واهويت بيد الصيانة اليها حتي لا تؤثر فيها برودة القوابل المجمدة ولا تصيبها يبوسـة طبـاع الخشـب المسندة.

فان حقايق تلك الابكار القدسية ومعـاني هـاتيك العرايـس الغيبيـة وان نشـأت في الحضـرات الالهية والخزائن الغيبية العلوية التي عزت عن اصابة برودة الامكان اليها. وجلـت عـن تأثـير اليبوسـة الارضية السفلية لديها. لكن صورتها الحسية التي هي بمنزلـة الصـورة البشـرية العنصوريـة الانسـانية نشأت في البقعة الخليلية و الاراضي القدسية علي اللطافة العربية الاصليـة والنزاهـة النوريـة الروحيـة لامناسبة بينها وبين الاجسام الكثيفة والاشخاص الثخيفة الـتي تولـدت بـين ابـاء الالوهيـة النفسـانية الباردة وبين امهات الصفات الحيوانية اليابسة الجامدة التي لا تنتج سوي الصـور الطبيعيـة والاجسـام السفلية الخالية عن روحانية الصورة الكمالية الانسانية وتعرضت لها لتضمنها النفحات الرحمانية الـتي تهب من حضرة الجمع والجود. واقبلت اليها بالجمعية الكلية لاشتمالها علي الاعـراف الانسـية الـتي تفوح من حضرة القدس والشهود. .

(٢/ب) فشرحتها وشرحت صدرها بالباسها الخلع الرومية المنسوجة بايدي الاذواق العرفانية الواقية لها عن اصابة البرودة الامكانية والحلل الذوقية العلميـة مـن المعـارج الالهيـة والمشـاهد الغيبيـة الروحانية المختصة بالولاية الخاصة المحمدية والصورة الجمعية الالهية التي لا يعرفها الا من انسلخ عـن

النسب الخلقية والقيود الامكانية واسري به الي مفازة الاطلاق وميدان الاسراء وحل عقود الصفات الوجودية والمراتب الكونية فعرج به علي براق العمل الصالح الي فضاء حضرة العلم والعماء حتي اذا شاهد صور تلك العرايس المقصورة في خيام الاضواء والانوار وخلع هاتيك الابكار المخدرة المستورة عن الاغيار. استدل بها علي المراتب التي هي معانيها وحقايقها.

فيسلك علي البصيرة والشهود ويترك عند كل مرتبة منها التي اخذها عنها في النزول الي عالم الحس من حضرة الجمع والجود. ويعرج الي الحضرة التي منها نزل لاجل الاستكمال والصعود الي ينبوع الفيض والجود. ولكن الناظم المحقق نظمه الله باطنا عند حضرة الالوهية في زمرة المقربين وظاهرا لدي حضرة الخلافة في زمرة الوارثين. قد نظم تلك المراتب علي ما رتبها العارف الجيلي فشرحنا ها علي ما ذكر ها. وان وقع ترتيب بعضها مخالفا للترتيب الوجودي في الايجاد والترتيب الوجودي التنزل للسر المحمدي والجمع الذاتي الاحدي الي الصورة الكلية الكمالية المحمدية لاجل الشهود والاشهاد. وبا لله التوفيق. وسميته بالقري الروحي الممدود للاضياف الواردين من مراتب الوجود. قال الناظم:

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا من الحامد للحامد كل صباح ورواح وعشي.

اي احمد حمدا صادرا من الحامد في مرتبة قرب النوافل بلسان الحق وفي مرتبة قرب الفرايض بلسان العبد الكامل المحمدي الذي فني بصفاته وذاته للحامدالحقيقي الذي هو مجمع جميع المحامد. او احمد حمدا صادرا من الحامد الحقيقي الذي حمد ذاته بذاته لذاته ازلا. وذلك عند استهلاك العبد الحامد في تجليات حضرة الوجوب وكونه مظهرا تاما للوجود الحق المتجلي من تلك الحضرة. او احمد حمدا حمدا من الوجود المقيد الذي هو وجود الحامد للحامد الذي هو نفسه باعتبار كونه وجها من الوجوه الالهية واعتبار نزول الفيوض الاسمائية من الالاء الغيبية من حقيقته وعينه الثابتة علي عينه الوجودية. قال الله تعالي"وان من شئ الا يسبح بحمده" (الاسراء ٤٤/٧١) باعتبار ارجاع الضمير الي الشئ. قوله "في كل صباح ورواح وعشي" اشارة الي استغراق الاوقات من الليل والنهار في الحمد المذكور. ثم قال:

ثم صلاته علي مرتبته محمد وصحبه وعترته.

(٣/أ) الضمير في صلوته عائد الي الحامد وفي مرتبته الي الحمد اي ثم الصلوة من الحامد الذي

حمد نفسه علي المرتبة التي تعين فيها الحمد وهو سيدنا محمد عليه السلام سواء تعين فيه الحمد باعتبار كونه حامدا. لان الحامدية الكلية الجامعة لجمع المحامد انما تحققت به (ص). او تعين فيه الحمد باعتبار كونه محمودا لرجوع الحامد والكمالات كلها الي حقيقة الجامعة لجميع الحقايق الالهية والحقايق المظهرة.

وبعد:

فالفقير غرس الدين حققه مولاه باليقين.

اليقين علي اربعة اقسام:ثلثة منها كتابية وهي علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين واحد منها سنية. وهي حقيقة اليقين. فمراده من اليقين هنا هو اعلي مراتب اليقين. اي حققه مولاه بالشهود واليقين الذي حصل بعد كشف الغطاء بالعروج الي حضرة العماء.

احب ان ينظم للاخوان مراتب الظهور للرحمن

اي القي ا لله الي قلبه محبة نظم مراتب الظهور للرحمن من اعلي مراتب العماء وهي رتبة عدم امتيازه عن اللاتعين والغيب المطلق الي غايتها وهي الصورة الجمعية المحمدية للاخوان الالهيين الذين يقصودون الصعود الي تلك الحضرات الكلية بالعروج والعبور علي تلك المراتب العلية.

وانما عبر الناظم عن انبساط التجلي الذاتي الاقدسي وامتداد النفس الرحماني الانفس علي مراتب الوجود بالظهور. واضاف الظهور الي الرحمن مع ان اول مراتب الظهور هو التعين الاول وان انبساط التجلي الذاتي علي مراتب العماء الي مرتبة التعين الاول لا يسمي بالظهور. بل يعبر عنه ايضا بالانبعاث والانسحاب. لانه لما تعين النفس الرحماني والتجلي الذاتي في مرتبة التعين الاول. وسمي تعينه فيها بالظهور وسمي انبساطه علي مراتب العماء وتعينه فيها بالظهور. لانه هو هو بالحقيقة وان لم يكن هو بحسب المرتبة. واضاف الظهور في تلك المراتب الي الرحمن لامرين. احدهما ان النفس الممتد من باطن التعين الاول وهو اللاتعين منسوب الي الرحمن وسمي ذلك التجلي الاقدس الانفس بالنفس لتنفسه عن كرب الاستهلاك في الغيب المطلق بامتداده وانبساطه منه وتنفسه وتنفيسه عن الاسماء الالهية والحقايق الغيبية كرب عدم تمييز بعضها عن بعض وعدم ظهور اثارها واحكامها.

وقد جاء اضافة النفس الي الرحمن في قوله (ص) "اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن"[1]. فاضاف الظهور الي الرحمن لاضافة النفس اليه وامتداده من باطن التعين الاول وهو اللاتعين. والا لا يطلق الظهور الي الرحمن عند امتداد التجلي الذاتي من اللاتعين وانبساطه علي مراتب العماء بين اللاتعين والتعين الاول الا بعد انبساط الرحمة الرحمانية من حضرة الربوبية المطلقة (٣/ب) علي الاعيان المعدومة وامتداده علي جميع الاعيان الممكنة الموجودة في بقعة الامكان.

والثاني ان الاعيان الممكنة التي قبلت الوجود بانبساط النفس الرحماني عليها لما وجدت به تنفست عن ضيق العدمية وكرب الاستهلاك في الوحدة الذاتية. فلما تجلي الرحمن بالتجلي الوجودي العام ظهر وتجلي علي حسب المراتب الوجودية التي قدرها الله تعالي في الوجود. وحينئذ كان الظهور في المراتب للرحمن من مرتبة الرحمة الي آخر مراتب الوجود. وهي مرتبة النوع الانساني الكمالي. وسابسط ان شاء الله الكلام في بيان الامتداد الاول والانبساط من العماء الاقدم والالف الذاتي الابهم.

تأليف عارف الزمان الجيلي الزائق المحقق الجليل

اي ان المراتب التي نظمها علي سلسلة الوجود لارباب الذوق والشهود هي المراتب التي الفها عارف زمانه الشيخ المحقق الجليل الذائق اذواق معارف المراتب والسبيل صاحب الذوق العلي عبد الكريم الجيلي في كتابه المسمي "مراتب الوجود".

عدتها يا صاح اربعونا وهي الاصول فادرها يقينا.

اي عده تلك المراتب اربعون علي ما ذكرها العارف الجيلي. وهي الاصول لسائر المراتب. فادر تلك المراتب باليقين والشهود. واطلب (الاضافة من حضرة الوهب والجود لمعرفتها ومعرفة) المراتب التي لم يذكرها في سلسلة الوجود. فانها لا تحصي ولا يعرف عدتها الا الله. لان اصولها مضبوطة للكمل من المحمديين علي حسب ارتقائهم وشهودهم وعلي حسب قلة الوسائط وكثرتها بينهم وبين حضرة الوجود. وهذا بالنسبة الي انفسهم. واما بالنسبة الي الحضرات الالهية والعوالم الخلقية من العقل الاول الي الانسان الكامل. فان اصولها محصورة معدودة. و"صاح" بمعني صاحبي.

---

[1] الحديث، أحمد بن حنبل، المسند، ٥٤١/٢

[المرتبة الاولي]

اولها مرتبة الذات الاحد غيب الغيوب ليس يدريه احد.

اعلم ان الحق من حيث اطلاقه الذاتي واللاتعين غني عن الكثرةالنسبية الاسمائية منزه عن كل وصف ونعت واسم وحكم. ولا يصح ان يحكم عليه بحكم ولا يوصف بوصف ولا يسمي باسم ولا يضاف اليه شئ من وحدة او وجوب وجود او مبدأية او اقتضاء ايجاد او صدور اثر او تعلق علم بنفسه او بغيره. لان كل ذلك يقضي بالتعين والتقيد وينافي الاطلاق. والاسماء الالهية في تلك الحضرة في الاستهلاك ككون الشجرة مع اغصانها واوراقها وازهارها وثمارها في الاستهلاك في النواة وكونها عينها.

والوجود في هذه الرتبة عين حقيقته تعالي وذاته. وليس هو بامر زائد عليها حتي ينسب اليها. وفيما ما عداها فامر زائد علي حقيقته ولا يعبر عن تلك المرتبة الا باللاتعين وبالغيب الغيب وبالغيب المطلق. وهي مطلقة عن هذا الاطلاق ومنزهة (٤/أ) عن هذا التعبير ايضا.

والتعين الاول الاسمي الاحدي اول ممتاز من الغيب المطلق واللاتعين. لا فرق بينه وبين اللاتعين سوي النفس التعين. وهو مفتاح حضرة الاسماء واول مرتبة من مراتب الظهور. وهو بالنسبة الي الغيب المطلق ظاهر وبالنسبة الي المراتب التي دونه باطن.

والنسبة الغيبية التي تعين بين اللاتعين والتعين الاول التي لا تقبل الامتياز عن اللاتعين تسمي بالعماء الذي هو النفس الرحماني. وتسمي نعت تلك النسبة بالاحدية وهي اول احكام التعين الاول واقربها نسبة الي اطلاقه.

فالعماء الذي هو نسبة بين التعين الاول واللاتعين له وجه يلي الاطلاق الغيبي وهو النسبة الباقية منه في الغيب التي لا تقبل الانفصال عنه. ووجه يلي الظاهر وهو اعتبار التعدد النسبي في التعقل في باطن التعين الاول وهو التعدد بالكثرة النسبية. ولتلك النسبة الباقية عنه ايضا. ووجه يلي الباطن وهو الاطلاق والغيب. ووجه يلي الظاهر وهو التعدد والتقيد. وتلك النسبة الباقية التي لا تقبل الانفصال عن الغيب عبارة عن امر الجامع بين الظاهر المقيد والباطن المطلق. وهي الحد الفاصل بين الشطرين اي شطر التعين الاول واللاتعين. يمنع الشطر المنفصل من الامتزاج والااتحاد بما انفصل عنه بعد التعين والامتياز. فهو معقول غيبي لا تظهر له عين اصلا بل يظهر حكمه كما هو

حكم البرازخ فهو نسبة عدميةلاامروجودي.

وهو الحقيقة الجامعة بين الشطرين التي هي مرتبة الانسان الكامل بين مظهرية الذات المطلق باطلاق قابليته الاولي وبين مظهرية الاسماء والصفات العليا بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما في مظهريته من الحيطة والسعة والكمال. وهي ايضا مرآة تظهر منها حقيقة العبودة اي عبودة العبد بالانسراح والعروج اليها. وحقيقة السيادة بظهور الاسماء الالهية فيها.

واسم تلك المرتبة بلسان الشرع كما ذكر العماء الذي قال فيه رسول الله (ص) في جواب السائل(مقول لقائله الذي قال له عليه السلام "اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق؟" "كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء"[٢] ونعتها الاحدية والاسماء والصفات المتعينة فيها كلها هي الاسماء والصفات الذاتية والصورة المعقولة الحاصلة من مجموع تلك الاسماء المتقابلة واحكامها ومجموع الصفات والخواص اللازمة لها من حيث بطونها هي صورة الالوهية وصورة الكثرة النسبية المعقولة في النفس الرحماني الممتد من باطن التعين الاول الذي هو الغيب المطلق من جهة السفل هي مرتبة الامكان.

(٤/ب) واعلم ان العماء ايضا خمس مراتب. احدها ;مرتبة اجماله في باطن التعين الاول وهو اللاتعين.

والثانية مرتبة انبعاثه وامتداده من باطن التعين الاول دون تعينه بمرتبة من المراتب النفسية العمائية.

والثالثة مرتبة تعينه بالتعين الاول الذي هو اول مرتبة من مراتب الظهور.

والرابعة اعتبار برزخيته في التعين الاول وهو جمعيته بهويته بين التعين واللاتعين من كونه عنهما.

والخامسة مرتبة انبعاثه من التعين الاول وتعينه بسائر التعينات الحرفية الغيبية. فاذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من مرتبة الذات الاحدية هي المرتبة الاولي من مراتب العماء. وهي مرتبة اجماله في باطن التعين الاول والغيب المطلق التي لا تقبل الانفصال عنه. فالاحدية التي هي نعت العماء باعتبار اجمال العماء في الغيب المطلق وعدم انفصاله عنه تكون احدية ذاتية وغيب الغيوب. لا يصل اليه

ه

[٢] الحديث، ابن ماجة، المقدمة، ١٢؛ احمد بن حنبل، ١١/٤

ادراك احد. لانه لا وجود لاحد في الاحدية الذاتية ولا يشهده. لانه في غيب الغيوب.

لا يجوز ان يراد بمرتبة الذات الاحد مرتبة اللاتعين ومرتبة غيب الغيوب. لان الاحدية نسبة واللاتعين غني عن النسبة والنعت. بل الاحدية اول احكام التعين الاول واقربها نسبة الي اطلاقه. فلهذا يقال لها الاحدية الذاتية. لان الاحدية وصف التعين لا وصف (المطلق) المعين. (كما زعم الجيلي). اذ لا اسم للمطلق ولا وصف. والاحدية التي هي نعت العماء ما هي غيب الغيوب ولا الغيب المطلق الاعلي الوجه الذي ذكرناه. لان العماء برزج بين اللاتعين الذي هو غيب الغيوب وبين التعين الاول فافهم.

واعلم ان الحق تعالي قد شهد ذاته بذاته في ذاته وشهد اسمائه معدومة الحقائق والاعيان مستهلكة الاثار والاحكام تحت انوار الذات. لان الاسماء لا يظهر اعيانها الا في المظاهر الخلقية في الاكوان. وكانت الاكوان ايضا مستهلكة في انوار ذاته. فاراد ان يري اعيان تلك الاسماء في مظهر جامع للاكوان ومجلي شامل لجميع الاعيان وتظهر الاسماء اثارها المخزونة في خزائنها واحكامها المكنونة في حقايقها وحضراتها فيتجلي بالصورة الجمعية الاسمائية في حضرة الجمع من ذلك الكون الجامع والمظهر الواسع فيتجلي بالنفس الرحماني الانفس والتجلي الذاتي الاقدس من اعلي رتب الاسماء حاويا جمعية جميع الاسماء الوجوبية الفعلية المؤثرة في الطرف العالي منه. وجمعية جميع المظاهر الكونية الانفعالية المؤثرة في الطرف السافل منه. لان الاسماء لا تظهر اعيانها ولا اثارها الا في المظاهر. ولان المظاهر لا توجد ولا تقوم الا بالاسماء.

فلما امتاز الاسم الظاهر في مرتبة العماء من باطن التعين الاول الذي (٥/أ) هو الغيب المطلق حاصلا صورة الكثرة النسبية المعقولة فيه المعبر عنها بالامكان. وانفصل معه سائر توابعه ولوازمه المضافة اليها وتعين في مرتبة التعين الاول الذي هو بمنزلة الهمزة الي تعين النفس الانساني اولا في مرتبة القلب بها وظهر شهد الحق تعالي نفسه في نفسه في مرتبة ظاهرية الاولي. وظهرت ذاته له باسماء الذاتية ونسبها الاصلية الظاهر تعينها بحكم المقام الاحدي الذاتي والتعين الجمعي الذي هو التعين الاول. فاوجب التعدد النسبي في تلك الكثرة النسبية المعقولة والنسب الاصلية التعدد العيني فانبعث التجلي الثاني باسم الظاهر من مرتبة التعين الاول علي النسب المعقولة فيه. فظهرت في ذلك النفس من الطرف العالي النسب الاصلية والصور المعقولة الاسمائية في هذا التجلي. وتميزت الاسماء بعضها عن بعض وظهرت فيه من الطرف السافل منه النسب الخلقية والصور الامكانية المظهرية

المعقولة ايضا في ذلك النفس. فظهرت الذات في ثاني رتبها وهو التعين الثاني.

فظهرت في ذلك النفس العمائي الممتد من اعلي رتب العماء علي هذا التعين الثاني صورة عمائين من غير انفصال احدهما عن الاخر. احدهما: عماء الرب وهو الذي يحتوي علي الاسماء الالهية وثانيهما عماء المربوب وهو الذي يحتوي علي حقايق المظاهر الخلقية. فلا يخرج شئ من الاسماء الالهية الوجوبية والمظاهر الخلقية الامكانية عن النفس الرحماني والعماء لتعينها في المادة العمائية. وتعين نفس الرحماني فيها بحسب حقايقها.

فاذا امتد النفس الرحماني من اللاتعين الي مرتبة التعين الاول تعينت فيه اولا الصور العمائية الاسمائية المختصة بحضرة العماء والتعين الاول. ثم الصور العلمية والصور الاسمائية المختصة بالواحدية ثم العنصر الاعظم ثم الارواح المهيمة في الطبقة الاولي كالنون وغيره. وفي الطبقة الثانية كالعقل الاول ثم النفس ثم الطبيعة ثم الهبا ثم الجسم ثم الشكل ثم مرتبة العرش الذي هو اول عالم الخلق ثم الكرسي ثم الفلك الاطلس ثم فلك المنازل ثم ارض ثم ماء وفوقه كرة الهواء ثم كرة الاثير ثم فوقه السماء الاول ثم الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة ثم الخامسة ثم السادسة ثم السابعة ثم المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم الملائكة ثم الجن ثم الانسان. وهذا الترتيب في ايجاد المراتب فتعين النفس الرحماني والتجلي العام الوحداني في ايجادها علي هذا الترتيب

واما ترتيب مراتب الوجود بالنسبة الي التجلي العام الوجودي والنفس الرحماني الجودي الممتد من اللاتعين علي العماء علي مرتبة التعين الاول ثم التعين الثاني ثم العنصر الاعظم ثم المهيمين في الطبقة الاولي ثم العقل الاول ثم علي مرتبة النفس ثم الطبيعة ثم الهبا ثم الجسم ثم الشكل (٥/ب) ثم علي مرتبة العرش والكرسي وفلك الاطلس وفلك المنازل ثم علي مراتب السموات السبع وافلاكها (قال الشيخ رضي ا لله عنه في عقلة المستوفز:وتخيل القدماء الافلاك السماوية مخلوقة قبل الارض انه يتنزل الخلق الي ان ينتهي الي الارض فاخطؤ في غاية الخطاء). ثم كرة الاثير ثم كرة الهواء ثم كرة الماء ثم كرة التراب ثم المعدن ثم النبات ثم الحيوان ثم علي مرتبة الانسان ثم علي الرتب الكلية الكمالية التي هي اخر المراتب الالهية الوجودية واكملها واجمعها. فهو ترتيب السلسلة الوجودية.

فاذا عرفت هذا فاعلم ان النفس الرحماني والتجلي الذاتي الوحداني المنبسط من اللاتعين والغيب المطلق علي العماء علي مرتبة التعين الاول ثم علي سائر المراتب الالهية والكونية كان

متضمنا للاسماء الالهية والجمعية الذاتية في الطرف العالي. وكـان متضمنـا للصـور المحمديـة الكماليـة وصور الحقايق الامكانية في الطرف السافل. فلهذا انفتحت فيه الصور الاسمائية في الحضرات الالهيـة الاسمائية وانفتحت فيه الصور الخلقية في مراتب العوالم الكونيـة. فـاذا بلـغ اخـر المراتـب الوجوديـة وهي رتبة الانسان الكامل ظهر وتعين فيها بما فيه من الصورة الجمعية الاسمائية وبما فيـه مـن الصـور الامكانية المظهرية من غير انفكاك احدهما عن الاخري. فحينئذ اذا نظرت الي نفس المراتـب قلـت مراتـب الوجـود في الايجـاد اي في ايجادهـا بـالنفس الرحمـاني والتجلـي الوحدانـي. واذا نظـرت الي الطرف العالي من النفس الرحماني الممتد علي مراتب الوجود لايجاد الصورة الكلية الكمالية المحمديـة قلت مراتب الوجود الحق المتجلي والمتنزل. واذا نظرت الي الطـرف السـافل و جهـة الامكـان قلـت مراتب محمد (ص) من حيث عبوديته وجهة امكانيته. واذا نظرت الي الصورة الكلية المحمدية فتقـول في حقها حق باعتبار النفس العالي وخلق باعتبار الطرف السافل منه. فتكون مراتب الوجود بالنسبـة الي تلك الصورة المحمدية اي تكون مراتب لتلـك الصـورة الجمعيـة الكليـة المحمديـة الـتي ظهـرت في النفس الرحماني المتعين فيها الصورة الاسمائية الالهية باثارها واحكامها المخزونة في حقايقها والصـورة المظهرية الخلقية الجامعة لما في الامكان من خواص المظاهر وزبدها ونتائجها.

فظهر صور الاسماء الالهية وصور المظاهر الخلقية في النفس الرحماني والالف الممتـد العمـائي. ولكن تعين صور الاسماء الالهية في الحضرات الالهية وتعين صـور المظـاهر في العـوالم الخلقيـة. فكـان النفس الرحماني العمائي بعد تعينه بـالتعين الاول بالنسبة الي تميز الاسمـاء بحقائقهـا وتجليهـا بحسـب مظاهرها وظهور المظاهر فيه او في التجليات بحسب محل ظهور الاسماء الالهيـة ومحـل ظهـور مظـاهر الخلقية.

لا تظهر صورة من صور الاسماء والمظاهر من خارج النفس الرحماني الذي هو عين العماء في الطرف الذي يلي الكثرة الاسمائية والكثرة الخلقية. وان كان العماء الحد الفاصل والبرزخ الحامل بين التعين الاول واللاتعين لان العماء في مرتبة التعين الاول برزخ ايضا بين باطن التعين الاول الذي هـو اللاتعين وبين ظاهره الذي هو التعدد الاسمائي والصفاتي الذي فيه تظهر الصورة الخلقية. فاذا عرفت هذا تعرف عزة العماء الذي هو الحد الفاصل بين اللاتعين والتعين الاول عن كـثرة الاسمـاء وتعـرف توحيد الاسماء في النفس الرحماني في مرتبة التعين الاول وكون كل واحد منها عين الاخر ولا امتيـاز بينها ولا كثرة فيها الا بالنسبة وتعرف عند امتداد النفـس الرحمـاني مـن التعـين الاول علـي حضـرة الواحدية والحضرات الالهية الاسمائية انفتاح الصور الاسمائية فيه في الطرف العالي منه وانفتاح الصـور

الامكانية المظهرية فيه في الطرف السافل منه مثل العنصر الاعظم والنون والقلم واللوح وغيرهم. وتشاهد انقسام العماءالي عمائين :عماء الرب للاسماء الالهية وعماء المربوب للمظاهر الخلقية لاحاطة النفس الرحماني بجميع التعينات الاسمائية والصور الخلقية وتعينه في كل صورة منهابحسب حقيقتها.

ولا يلزم من قول النبي عليه السلام في جواب السائل الذي سئل عنه وقال "اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق؟ كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء". وكون الرب في العماء بالنسبة الي الواحدية والاحدية قبل خلق الخلق عدم شمول النفس الرحماني العمائي وعدم احاطته بجميع الصور الخلقية في حضرة الامكان. لانها ما تعينت الا في ذلك النفس وبه بل يلزم منه انقسام النفس الرحماني العمائي الي عمائين عماء الرب الذي ما فرقه هواء وما تحته هواء. اي لا نعت له وهو غير محدود بالجهات وعماء المربوب وهو الذي يقبل الصفة والجهة.

والي هذا المعني اشار الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات في المسائل المتفرقة " بحر العماء برزخ بين الحق والخلق. في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الاسماء الالهية التي بايدينا واتصف الحق بالتعجب والتبشيش والضحك والفرح والمعية وكثرة النعوت الكونية فردما له وخذ ما لك. فله النزول ولنا المعراج". انتهي كلامه. اي اذا نزل الحق بالتجلي الي طرف السافل من العماء وهو محل النعوت الخلقية والصفات الكونية يتصف فيه تلك الصفات الخلقية بحسب النزول والتجلي فيه واذا عرج العارف المتروحي الي الطرف العالي منه ظهرت فيه(الاسماء الالهية) لاضمحلال الصفات الخلقية فيه فافهم.

ثم اعلم ان العماء الذي قال في حقه (ص) "ما فوقه هواء وما تحته هواء" يشمل المراتب الثلث من مراتب العماء. ولكن الاظهر والاقرب من جهة الخلق مرتبة العماء في الواحدية التي فيها يتميز الاسماء التي هي الارباب (٦/ب) بعضها عن بعض.

فحينئذ يكون الرب قبل تجليه بالتجلي الوجودي العام. وقبل ظهور ربوبيته في المظاهر الخلقية في الواحدية في التميز الاسمائي ويكون قبل تنزل النفس الرحماني الي الواحدية في الاحدية في الوحدة الذاتية التي لا تميز فيها بين الاسماء الا بالنسبة وقبل تنزله الي الحضرة الاحدية يكون في الغيب المطلق واللاتعين. فتحقق والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم.

والمطلق الذات عن الاطلاق وكل نسبة بالاتفاق.

اي ويقال لتلك المرتبة الذات المطلقة عن الاطلاق ايضا وعن كل نسبة ونعت وصفة باتفاق المحققين. اي ان تلك النسبة الغيبية والاحدية الذاتية باعتبار عدم انفصالها عن الذات المطلقة كانت عين الذات المطلقة عن الاطلاق وعن كل نسبة وصفة لا اطلاقها وعدم تميزها عن الذات المطلقة. يكون المراد من تلك المرتبة المرتبة الاولي من مراتب العماء ولهذا قال:

وهي العماء والعدم المقدم ليس لادراك اليها امم.

اي وتلك المرتبة هي العماء الاقدم والعدم المقدم الذي لا طريق لادراكها. لانها بتلك النسبة الغيبية عين الذات المطلقة التي لا يدركها المقيد فلا سبيل الي ادراكها للمقيد. ولا يعبر عن الذات المطلقة واللاتعين بالعماء. لانه برزخ بين اللاتعين والتعين الاول.

وقال العارف الجيلي "المرتبة الاول من مراتب الوجود هو الذات الالهية المعبر عنها ببعض وجوهها بالغيب المطلق وبغيب الغيب للصرافة الذاتية المقدسة عن سائر النسب والتجليات. ولذا عبر عنها القوم بالذات الالهية كلت العبارات دونها وانقطعت الاشارات الي سرادقات حرمها ومن هنا سميت بمنقطع الاشارات وبمجهول النعت. وكذلك سماها بعض العارفين بالعدم المقدم علي الوجود. يريد بذلك عدم لحوق النسبة الوجودية بمطلق الصرافة الذاتية التي علت عن النسبة وغيرها لا يريد بانها عدمية اي معدومة. فتوجد بعد ذلك حاشا وكلا بل لكونها حقيقة الوجود البحت التي هي ظلمة لا نور فيها اي مجهولة عن كل الجهات. لا سبيل الي معرفتها بوجه من الوجوه. ولهذا سماها رسول الله (ص) "بالعماء"[٣]. انتهي كلامه.

اقول يفهم من كلامه انه يريد من الذات الالهية الغيب المطلق واللاتعين الذي عز عن النعت والوصف والاسم والحكم وعن كل نسبة من النسب الاسمائية والصفاتية والذات الالهية هي حضرة تميز الاسماء بعضها عن بعض وحضرة الجمع لجميع الاسماء الالهية المختصة بحضرة الوجوب وبقعة الامكان ما هي الغيب المطلق واللاتعين. لان الذات المطلقة غنية عن الاسماء كما هي غنية عن العوالم التي هي مظاهرها.

ولا تسمي هي عند الكمل من المحمديين بالعدم المقدم علي الوجود لامور. الاول ان الذات المطلقة ما هي من مراتب الوجود الممتد علي المراتب العمائية والمراتب الاسمائية وسائر (٧/أ) المراتب

---

[٣] عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، ٢١، ٣١.

الروحية العلوية والجسمانية السفلية. بل منها امتد النفس الرحماني علي المراتب. والثاني:لفظة التسمية في سماها لان الذات المطلقة غنية عن التسمية والاسم والتسمية ايضا تغاير لقوله "للصرافة الذاتية المقدسة عن سائر النسب والتجليات". والثالث اضافتها الي العدم المقدم وتنزيهها عن لحوق النسبة الوجودية بمطلق الصرافة الذاتية. فانه كيف ينزهها عن لحوق النسبة الوجودية بها ويجعلها من مراتب الوجود.

واذا اريد من مراتب بالعدم المقدم علي الوجود عدم لحوق النسبة الوجودية بمطلق الصرافة الذاتية تكون متصفة بثبوت النسبة العدمية لها وهذا باطل. لان الحق باعتبار اللاتعين والغيب المطلق هو الوجود المحض فوجوده عين ذاته وحقيقته ما هو بامر زائد عليها. وعلي ما قال تكون زائدة عليها. بل يلزم طريان الوجود لها بعد كونها عدما وان لم يقصد ذلك وهذا فاسد. والامر الاخر جعل الذات المطلقة عين العماء حيث قال وسماها رسول الله (ص) بالعماء وما سمي الرسول عليه السلام الذات المطلقة بالعماء. لان العماء برزخ بين اللاتعين الذي هو الذات المطلقة وبين التعين الاول. (فانه مر من ورطة ووقع في ورطة اخري اشهد منها وهي تنزيه الذات المطلقة عن لحوق النسبة الوجودية بها والتعبير عنها بعدم المقدم علي الوجود ولا احتياج في تنزيه الذات المطلقة عن النسب والاوصاف الي هذا الارتكاب الشنيع. لان وجوده عين ذاته وحقيقته ما هو امر زائد عليها حتي يلزم نسبة الوجود اليها ثم تنزيهها عن تلك النسبة).

وهي حقيقة الوجود البحت مجهولة من الجهات الست

قد اعجزت السنة العبارة وانقطعت من دونها الاشارة.

اي وتلك المرتبة الاولي وهي النسبة الغيبية من العماء والاحدية حقيقة الوجود الصرف. اي حقيقة الوجود المنبسط علي الاعيان الغيبية والحقائق الاسمائية والاعيان الممكنة والمظاهر الكونية. لان بها ينبسط التجلي الوجودي والفيض الجودي علي الاعيان والحقائق واليها ترجع الامور. وهي مجهولة من ادراك المخلوقات المختصة بالجهات الست. لانه لا وصف ولا نعت لها يقيدها لتنزهها عن الوصف والنعت والكثرة النسبية والوجودية. واصحاب الجهاة الست لا يدركون الا المقيد. وفي قوله "مجهولة عن الجهات الست" اشارة الي عدم اصابة الفهم اليها. انما هو من الاحتجاب بالامورالمختصة بالجهات والتقييد بها. لانها في اللاجهة. فلهذا كلت السنة العبارات من الافصاح بها وانقطعت الاشارات من دون حماها. لانها منزهة عن التقييد الوضعي الذي يقبل الاشارة اذا

اشير اليها. لانها مجهولة الوصف.

اعلم ان المراد من بيان مراتب الوجود بيان انبساط الفيض الوجودي والتجلي الرحماني الجودي علي المراتب العمائية الغيبية والحضرات الالهية الاسمائية واظهارها من حقائقها وذواتها وايجاد المراتب الروحية العقلية والنفسية والهبائية الي غاية عالم الامر. (٧/ب) ثم المراتب الخلقية من مرتبة العرش والكرسي ومرتبة الفلك الاطلس وفلك المنازل الذي هو نهاية عالم الطبيعة النورية وعالم البقاء ثم خلق الارض ثم خلق الماء العنصري ثم الهواء ثم النار ثم خلق السموات السبع وافلاكها ثم خلق الجماد ثم النبات ثم الحيوان ثم الملائكة ثم الجن ثم الانسان (ذكر الشيخ في الفتوحات "ايجاد الملائكة والجن بين الحيوان والانسان"). وهو آخر المخلوقات.

فهذه المراتب الالهية والخلقية ظهرت وتعينت في التجلي الوجودي والنفس الرحماني الجودي المنبعث من باطن التعين الاول وهو اللاتعين والغيب المطلق. وظهر التجلي وتعين ايضا في حقائق تلك المراتب فتعين النفس الرحماني في حقائق تلك المراتب بحسبها وظهر تلك المراتب كذلك في النفس الرحماني علي حسب حقائقها. ولما كان مراد الحق من انبساط النفس الرحماني من باطن التعين الاول علي حقائق الممكنات لايجاد المراتب الوجودية حصول المعرفة الالهية بالنسبة الي العبد وحصول كمال الجلاء والاستجلاء بانسبة اليه تعالي ما زال الحق متجليا من باطن التعين الاول الي آخر تلك النراتب والصورة الكمالية الانسانية والجمعية الكليةالمحمدية التي فيها يظهر. تلك الجمعية الذاتية العمائية وبها يحصل كمال الجلاء والاستجلاء للصورة الاحدية الالهية.

فحينئذ تكون المراتب الوجود. ثلثة اعتبارالاول اعتبار نفس المراتب وتعينها وتميز بعضها عن بعض. فيكون المراد ترتيب المراتب الالهية والكونية علي حسب التجلي الالهي الي اخر المراتب وبيانها. والثاني اعتبار كيفية امتداد النفس الرحماني والتجلي الوحداني وتجليه علي المراتب الالهية والكونية فتكون المراد من المراتب مراتب الوجود العام الممتد من الغيب المطلق الي اخر مراتب الظهور وحينئذ لا يكون العيب النطلق من مراتب الوجود لامتداد التجلي العام وعدم تعينه فيه وانبساطه علي المراتب الالهية والكونية. والثالث اعتبار مراتب الوجود المطلق الذي امتد من غيب التعين الاول بالصورة الجمعية الذاتية التي في باطنه وعبوره علي المراتب الالهية والكونية الي اخر الصورة الجمعية الانسانية التي هي اخر المراتب وحصوله في الصورة الكلية الكمالية المحمدية التي تقابل الحضرة و.

وتظهر فيها الصورة الاحدية الذاتية والصورة الجمعية الاسمائية ويحصل كمال الجلاء والاستجلاء. فباعتبار كون الوجود عين الذات الحق وحقيقته يجوز ان يكون الغيب المطلق اول مراتب الوجود. لان الوجود في حق الحق عين ذاته ولكن المراد من مراتب الوجود مراتب تنزلات الوجود المنبسط من باطن التعين الاول اعني اللاتعين لاظهار الكمالات الانسانية المستهلكة في الوحدة الذاتية وحصول كمال الجلاء والاستجلاء بالنسبة الي حضرة الجمع الالهي.

[المرتبة الثانية]

ثاني المراتب التجلي الاول اعني ظهور الذات بالتنزل

عن حضرة العماء التي تقدمت والذات ذات وجبت او امكنت.

(٨/أ) اعلم انه لما كان للعماء الذي كان نعته الاحدية وجه يلي الغيب وهو ما امتاز عنه وجه يلي الشهادة كان انبساط النفس الرحماني من الوجه الذي يلي الغيب الي الوجه الذي يلي الشهادة المرتبة الثانية من مراتب الوجود. وكانت الاحدية نسبة التي تجمع بين تينك المرتبتين اي والمرتبة الثانية من مراتب الوجود التجلي الاول اعني ظهور الذات بالتنزل اي تجليها بتنزل النفس الرحماني من الوجه الذي يلي الغيب الي الوجه الذي يلي الشهادة وهو مرتبة انبعاث النفس الرحماني من باطن التعين الاول دون تعينه بمرتبة من المراتب العمائية. وكانت الاحدية بالنسبة الي الوجه الذي يلي الغيب المرتبة الاولي وبالنسبة الي الوجه الذي يلي الشهادة المرتبة الثانية اي ظهور الذات بالتنزل عن حضرة العماء التي تقدمت.

وهي النسبة الغيبية منه في الغيب والذات التي تنزلت بالنسبة الي وجود الحق ذات الحق التي وجبت بنفسها وبالنسبة الي وجود الممكن ذات الممكن التي امكنت بالنسبة الي نفسه فباعتبار كون العماء برزخا بين التعين الاول واللاتعين وكون الوجه الذي يلي اللاتعين منه عين اللاتعين يصح ان يقال بالتنزل عن حضرة العماء التي تقدمت والا فالعماء ما هو عين نفس اللاتعين والغيب المطلق بل هو حد فاصل بين اللاتعين والتعين الاول.

وقال الجيلي: "المرتبة الثانية من مراتب الوجود هي لاول تنزلات الذات المعبر عنها بالتجلي الاول وبالاحدية وبالوجود المطلق. وهذا التجلي الاحدي هو ايضا حقيقة صرافة الذات لكن انزل من المرتبة الاولي. لان الوجود متعين فيه للذات والتجلي العمائي الاول يعلوا علي نسبة الوجود

اليها"[4] انتهي كلامه

وحينئذ يلزم علي ما زعم طريان الوجود للذات في المرتبة الثانية وكون المرتبة الاول خالية عن الوجود. وهذا خلف. لان الوجود عين ذات الحق في مرتبة اللاتعين ما هو بامر زائد عليها حتي ينسب اليها. لان لا يقال الشئ انه ينتسب الي نفسه لانه عنها.

لا يلزم من عدم نسبة الوجود الي الذات عدم كونها عين الذات حتي يعبر عنها بالعدم المقدم. بل يلزم علي ما قال نسبة العدمية الي الذات في المرتبة الاولي وطريان الوجود لها في المرتبة الثانية. وهذا غير صحيح لا في الاولي ولا في الثانية. اما في الاولي فلانه يلزم عدمية الذات فيها وحاشا ان يكون حقيقة الوجود التي امتد عنها الوجود المطلق عارية عن الوجود. واما في الثانية فلان الوجود ما طرأ الذات المتجلية من الغيب المطلق واللاتعين فيها. بل الذي طرأ لها التعين والتعين غير المتعين فافهم.

والذي عليه الراسخون في العلم (٨/ب) من المحمديين ان الوجود المقيد الحادث المسمي بالعدم المضاف ما هو عن عدم متقدم بالنسبة الي النفس الرحماني والتجلي الوجودي العام الذي اقترن بعينه الثابتة في العلم او في حال العدم. لانه ممكن والممكن مرتبة بين الوجود والعدم. وهذا في الوجود الحادث فكيف في ذات الحق تعالي وحقيقته التي هي حقيقة الوجود المطلق. وهذا الغلط يلزم من عدم التمييز بين نسبة الوجود الي الذات المتنزهة من النسب والاضافات وبين كون الوجود عين الذات فافهم.

قال الشيخ المحقق صدر الملة والدين القنوي في مفتاح غيب الجمع والوجود "فنقول والوجود في حق الحق عين ذاته وفيما عداه امر زائد علي حقيقته"[5] ثم قال:

هذه المرتبة المذكورة مع كونها معروفة منكورة

واسطة بين البطون والظهور وبرزخ بين الوجود والستور.

اي وهذه المرتبة الثانية وهي مرتبة الاحدية بالنسبة الي الوجه الذي يلي الظاهر وهو التعين الاول مع كونها معروفة من جهة التعدد النسبي والظهور الاسمائي منكورة اي غير معروفة من جهة

[4] عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، ١٤.

[5] صدر الدين القنوي، مفتاح الغيب و الجمع، ١٣.

الوجه الذي يلي منه اللاتعين واسطة بين البطون الذي هو الغيب المطلق واللاتعين وبين الظهور الذي هو التعين الاول وبرزخ فاصل بين الوجود المتعين في التعين الاول الممتد منه الي سائر المراتب الوجودية وبين الستور الذي هو الهوية المطلقة واللاتعين. فانه بالنسبة الي الجهة التي تلي الغيب المطلق هو عينه لعدم انفصاله عنه وبالنسبة الي الجهة التي تلي الظهور وهو التعين الاول يقبل التعدد النسبي والتقيد.

وهي وجود مطلق لكنه انزل من هاتيك فاعرفنه

اذ فيه تعين الوجود الاحدي للذات والاول لافاعتمد.

اي وتلك المرتبة مرتبة وجود مطلق باعتبار تعين الاسماء فيها في التعقل واقتضائها المظاهر الخلقية واستناد التعينات الالهية الاسمائية والتعينات المظهرية الخلقية اليها بعد تعينها. ولكن هذه المرتبة وهذا التجلي انزل من التجلي والنزول في المرتبة الاول اي وان كانت الاحدية وصف الحد الجامع الذي هو العماء بين اللاتعين والتعين الاول لكنها باعتبار الوجه الاول الذي يلي اللاتعين اعلي لعدم انفصاله من اللاتعين وباعتبار الوجه الذي يلي التعين الاول انزل. لانه في التنزل الثاني لان في هذا التنزل تعين الوجود الاحدي للذات فيقال له التعين الاول لا في الاول. لانه غير متعين ولا يلزم من تعين الوجود هنا حدوثه عن عدم سابق بل يلزم كونه غير متعين في مرتبة اللاتعين فافهم.

واصطلحوا كلهم سوية بان يسموا هذه الاحدية

وهي التجلي الاحدي الثاني وبعدها مرتبة المعاني.

اي واصطلح القوم كلهم علي السوية بان يسموا هذه المرتبة بالاحدية وهي التجلي الاحدي الثاني (٩/أ) لتوحد الاسماء الالهية فيه وعدم تميز بعضها عن بعض الا بالنسبة المعقولة فيها كالنصفية فيها والثلثية وغيرهما. لان الكثرة الاسمائية في الاحدية نسبة معقولة وكل اسم من الاسماء الالهية فيها عين الكل منها وبعد هذه المرتبة مرتبة المعاني الغيبية التي تفيضها الصفات الالهية وهي المعاني المختصة بالاسماء التي بها تميزالاسماء بعضها عن بعض.

٥

[المرتبة الثالثة]

اعني به مرتبة الصفات ومظهر الشأن الذاتي الالهي

دائرة الغير ومنشاء السوي كل الشئون عندها فيها سوي.

يريد بمرتبة المعاني مرتبة الصفات التي تميز بعضها عن بعض بالحقائق التي تدل علي معان ويريد بها مظهر الشأن الالهي الذاتي الممتد من غيب اللاتعين ومرتبة العماء علي الوحدة من غير نظر الي تعين. وذلك التجلي الوحداني الذاتي بحقائق الاسماء والصفات في الواحدية بحسبها بل بحسب امتداده علي الحقائق الالهية الاسمائية والحقائق المظهرية الامكانية علي وتيرة واحدة. والا فالتجلي الالهي اذا انبسط علي حقائق الاسماء وحقائق الممكنات تكون الاعيان مرايا لذلك التجلي فظهر التجلي في مرايا الاعيان علي حسبها من استعدادها الذاتي الخصيص بكل واحدة منها الذي به يقع التميز بين الاسماء وحقائقها وتظهر الاعيان في مرآة التجلي علي حسبهاايضا. لان التجلي علي النزاهة الذاتية لا يقتضي غير اظهار الاعيان علي ما هي عليه. وهو دائرة الغير ومنشأ السوي باعتبار ظهور الاعيان الممكنة بذلك التجلي الوحداني علي حسب استعدادتها الذاتية لها. وتعين قوس الامكان الذي يشمل المظاهر الخلقية التي تسمي "بالسوي" في مقابلة تعين قوس الوجود الذي يشمل الاسماء الالهية كل الشؤون عندنا في تلك المرتبة سواء باعتبار مظهريتها لذلك التجلي وتعينه فيها من غير نظر الي استعدادها وتميز بعضها عن بعض بخصائصها.

فكل عين عين كل فاعلم وكل بعض كل كل فافهم.

اي فكل من الاعيان الغيبية الالهية والاعيان العينية المظهرية عين جميع الاعيان بالنظر الي احديتها في الاحدية الذاتية وتوحدها وبالنظر الي انبساط التجلي الواحد عليها. وكل بعض من الاعيان كل الكل منها باعتبار جمعيتها لها وباعتبار دلالتها علي الذات الواحدة لا باعتبار حقيقة حضرة الواحدية التي هي حضرة تميز الاسماء. والاعيان بعضها عن بعض وحضرة ظهور الكثرة الاسمائية الالهية فيها. فان التوحد بين الاسماء والاعيان انما هو في الاحدية لا في الواحدية. فلا يكون كل عين فيها عين كل ولا كل بعض كل كل الا بما اشرنا اليه لظهور الكثرة الاسمائية في الواحدية.

(٩/ب) *معروفة بحضرة الاسماء وحضرة الجمع لكل ناي.*

اي وتلك المرتبة معروفة بحضرة الاسماء التي فيها تمييز بعضها عن بعض بحقائقها ودلالتها علي

الصفات التي هي معانيها.

كانت تلك المرتبة حضرة الكثرة الاسمائية وحضرة الجمع لكل نائ اي بعيد من الاسماء المتقابلة والمظاهر المختلفة اي تجمع تلك الحضرة الاسماء الالهية المتميزة بحقائقها فيكون ذلك الجمع عبارة عن جمع الكثرة الاسمائية لا عن توحد الاسماء كما في الاحدية. وذلك لاحاطتها بالاسماء وتحليها فيها باثارها واحكامها وانبساط التجلي منها علي المظاهر الخلقية ورجوع تجليات الاسماء اليها. ولهذا قال:

وسميت يا صاح واحدية ايضا فكن مستيقظ الرؤية.

اي و سميت تلك المرتبة يا صاحبي بالواحدية كما سميت بدائره الغير ومنشأ السوي. فكن في معرفتها مستيقظ الفكر والرؤية صاحب الشهود والبصيرة ولا تحتجب عن شهودها ومعرفتها بالتوقف عند حجب الانظار الفكرية والادلة العقلية وبالميل الي الامور السفلية والاحوال الظاهرة الحسية بل لابد لك من العزيمة الكلية والجمعية القلبية وكمال المحاكات لتلك الصورة الكلية حتي تكون مظهرا تاما لتلك الحضرة وتتجلي فيك تجليا كليا من غير توقف ولا حجاب.

اعلم ان حضرة الواحدية تجمع بين الاسماء الالهية المتقابلة والصفات الربانية المختلفة التي تميزت بعضها عن بعض بحسب خصوصياتها الذاتية وحقائقها.

فالاسماء الالهية التي كانت في التوحد في الاحدية وحضرة الجمع والعماء تميزت بعضها عن بعض بحسب حقائقها في الواحدية فظهرت الكثرة الاسمائية فيها. واقتضت تلك الكثرة الاسمائية الكثرة الوجودية المظهرية لعدم تعينها عن غير مظاهرها. فتعينت الاسماء الالهية في النفس الرحماني في الجهة العلوية وتعينت الصور الكونية ايضا في النفس الرحماني في الجهة السفلية. ولهذا كانت الواحدية منشأ الغير والسوي. وحينئذ لا يكون كل اسم من الاسماء الالهية فيها عين الاخر وعين الكل لتميزها بحقائقها ومعانيها التي سبقت لها الا باعتبار دلالة الاسماء علي الذات.

قال العارف الجيلي" وفيها تظهر الاسماء والصفات وجميع المظاهر الالهية بالشأن الذاتي لا بشؤونها. فيكون كل واحد منها عين الثاني"[٦] اقول ظهور الاسماء في الواحدية وحضرة العلمية بالشأن الذاتي الذي هو التجلي الاقدس الذاتي بحسب اظهاره اياها تميزها بشؤونها. فالاظهار من

---

[٦] عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، ١٥.

التجلي والظهور (۱۰/أ) والتميز في مرآة التجلي انما يكون بحسب حقـائق الاسمـاء فـلا يكـون كـل واحد منها بحسب الظهور عين الاخر بل بحسب البطون والدلالة علي الذات فافهم.

[المرتبة الرابعة]

رابعها مرتبة الالوهية عنها تميز السوي بالكثرة

عبارة عن الظهور الصرف وما له من هيئة ووصف.

وهو اعطاء الشئون حقها من الموجودات ومستحقها

ومن هنا تكثر الموجود وميز الشاهد والمشهود.

اعلم ان الالهية ظاهرية مرتبة الاحدية الجمعية الربانية والالوهيـة بـاطن هـذه المرتبـة والالوهـة معقولية هذه المرتبة اي احدية جمع جميع النسب الاسمائية من حيث معقوليتها وخصوصيتها التي هـي في ذات الحق الواجب. اي والمرتبة الرابعـة مـن مراتـب الوجـود مرتبـة الالوهيـة منهـا تميز السـوي بالكثرة. لان التجلي في تلك المرتبة يعطي ظهور الاسمـاء وتميزهـا بحسـب حقائقهـا وظهـور الاسمـاء يقتضي ظهور مظاهرها من الموجودات وتميز بعضها عن بعض بحسب حقائقها.

والتجلي في تلك المرتبة عبارة عن الظهور الصرف من غير هيئة ولا وصف بالنسبة الي التجلي لا بالنسبة الي ظهور الاسماء وتميز بعضها عن بعـض في تلـك المرتبـة بذلـك التجلـي وظهـور مظـاهر الاسماء به وتعين النعـوت والاوصـاف والشـؤون والاضافـات. لان الالوهيـة تقتضـي كـثرة الاسمـاء والصفات وهي ايضا يقتضي المألوه والتجلي والظهور في تلك المرتبة يعطي الشؤون من الموجـودات العينية والحقائق الغيبية والاسماء الالهية حقها علي حسـب استحقاقها واستعدادها الذاتـي وفي تلـك المرتبة تكثر الموجود الظاهر في مرآة التجلـي بحسـب حقـائق الموجـودات. ومـيز الشـاهد والمشـهود بحسب تميز شطر الوجوب عن شطرالامكان. لان التجلي الالهي متعـين في مرايـا الاعيـان والمظـاهر. وهي ايضا يظهر في مرآة التجلي فيتميز كل واحد من الشاهد والمشهود مع كونهـا في التوحـد قبـل انبساط التجلي. بل عند انبساط التجلي قبل تعينه بالحقائق ثم قال:

لاجل هذا سميت بالمحتد لكثرة الكل بلا تردد.

اي سميت تلك المرتبة بالمحتد للاسماء والصفات والنسب والاضافات لظهور الكثرة من الاسمـاء

الالهية والمظاهر الخلقية بلا تردد.

وهذه المرتبة الجليلة عزت فبزت ثوب كل حيلة

معروفة بحضرة التعينات حضرة جمع الجمع ايضا والصفات

مرتبة المراتب العلية والحضرات صاح الاكملية.

اي وهذه المرتبة الجليلة عزت عن ادراك العقول اياها واصابة سهام الانظار الفكرية لدي حماها. (١٠/ب) فسلبت ثوب كل حيلة ولباس كل صفة من اصحاب العقول المتخيلة الساحرة وارباب العقائد الظنية الظاهرة معروفة بحضرة التعينات الالهية وحضرة جمع جمع الاسماء والصفات كلها لتعينها فيها وتميز بعضها عن بعض ومعروفة ايضا بمرتبة المراتب العلية وبحضرة الاكملية صاحبة الحضرات الكلية الالهية لاعطاء التجلي في تلك الرتبة حق جميع الاسماء والاعتبارات والشؤون والاضافات.

اعلم ان حضرة الالوهية هي حضرة الحضرات الكلية الاسمائية فهي تجمع جميع الاسماء الالهية والصفات الربانية وفيها تعين الهبآت الالهية والاعطيات الغيبية علي مظاهرعالم الامكان واليها تتوجه الامور الامكانية ومنها تستفيض. فهي بجمع جميع الاسماء وصاحبة المسمي الذي تجلي بجميع الاسماء والصفات ويظهر بجميع الشؤون والاضافات. فهي الحضرة التي تتميز فيها الاسماء الالهية بعضها عن بعض ومنها تظهر اثارها واحكامها ومنها تستفيض جميع المظاهر الخلقية والامور الامكنة في بقعة الامكان وهي الحضرة التي تسمي باسم ا لله الجامع لجميع الاسماء التي عبر نبينا (ص) عن جمعية تلك الحضرة لجميع الاسماء الالهية بالصورة الالهية في قوله"ان ا لله خلق ادم علي صورته"[٧]

وهي الحضرة الكلية الجامعة التي متي تجلت لاحد بتلك الصورة الكلية الجامعة وانطبعت فيه بحكم المحاذاة يكون انسانا حقيقة ويصدق ان يقال في حقه "ان ا لله خلق ادم علي صورته". والي تلك الحضرة تنقاد قلوب الانبياء والرسل وارواح الاولياء من الكمل تستغرق في انوار سبحاتها ذوات الخلفاء وتتلاشي في تجلياتها ارواح الشهداء من اهل الشهود والوجود وتستهلك فيها جميع التعينات الوجودية والصور الخلقية عند رجوعها اليها في اليوم الموعود وبا لله التوفيق. ثم قال:

٥

---

٧ احمد بن حنبل، ٢/٢٤٤، ٢٥١؛ البخاري، استئذان، ١؛ مسلم، بر، ١١٥؛ جنة، ٢٨.

[المرتبة الخامسة]

وبعدها يا صاح رحمانية فيها ظهور الكثرة الكونية

مرتبة واسعة عليه قد وسعت كل الوري سوية

ووسعت كثرة الاسماء والصفات ووسعت ايضا جميع الكثرات.

اي وبعد مرتبة الالوهية يا صاحب البصيرة مرتبة الرحمانية التي فيها تظهر الكثرة الكونية بانبساط النفس الرحماني علي اعيان الممكنات في الغيب المجهول وفي حضرة الامكان فظهر به كل واحد من المظاهر الخلقية والامور الامكانية علي حسب استعداده الذاتي وحسب الموطن. فهي مرتبة واسعة لكل امر علية عليه بتجليه له وغلبته عليه. قد وسعت كل شئ في الوري الذي تجلي له باسم الرحمن علي السوية كما قال عز شانه"ما تري في خلق الرحمن من تفاوت" (الملك ٣/٧٦).

لان التجلي الرحماني والفيض الوحداني انما تظهر الممكنات علي ما هي عليه (١١/ب) في حقائقها ووسعت الكثرة الكونية ووسعت ايضا كثرة الاسماء والصفات وكثرة الشؤون والاضافات اي ووسعت الرحمة الرحمانية جميع الاسماء الالهية والصفات الربانية المستهلكة في الاحدية الذاتية بتجليها لها واظهارها اياها في الواحدية وحضرة الالوهية ورتبة الرحمانية وتميز بعضها عن بعض. ووسعت ايضا جميع الكثرة المظهرية الخلقية في بقعة الامكان وحال العدم باظهارها علي حسب قابليتها في الصور التي تناسب مواطنها.

لها اشار المصطفي العدناني بنفس الرحماني يا اخواني

و هي المراد بالوجود الساري في سائر الذرات والذراري

واشار النبي (ص) الي سعة الرحمة الرحمانية واحاطتها بجميع الاسماء الالهية والمظاهر الخلقية يقول بقوله "اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن"[8]

فاضاف النفس الذي له التنفيس الي الرحمن لان به تنفست الاسماء الالهية والصفات الربانية من الكرب وبه خرجت الممكنات من ضيق العدمية وخرج الاستهلاك في العدم والتعب وهي المراد بالوجود العام الساري في جميع الممكنات من الذراري والذرات التي تجلي لها الرحمن واظهرها بنفسه المنسوب اليه.

---

[8] احمد، ٢/٥٤١.

اعلم ان للوجود الواحد الرحمن المتجلي بالتجلي الغيبي الوجودي والساري الموطن بنفسه الرحماني الاحدي في جميع المواطن مع الصور ما يخفي وما هو ظاهر. فان كان الموطن خفيا غير ظاهر كحضرة المعاني وعالم الارواح وعالم المثال المطلق والمثال المقيد وغيرها كانت صورته صورة علمية وصورة روحانية وصورة مثالية وصورة خيالية وغيرها من صور المواطن. وان كان الموطن ظاهرا حيث كانت صورته ظاهرة حسية فحينئذ يتجلي الرحمن في كل مظهر وفي كل موطن بحسبه. لان الحقائق والمظاهر والمواطن بالنسبة اليه سواء.

ولكن الصور التي تجلي فيها مختلفة باختلاف المواطن فيشاهد في كل موطن بصفته وصورة بحسب ذلك الموطن فيشاهد في الدنيا في جميع الصور كما يشاهد في الاخرة ويشاهد في الاخرة كما يشاهد في الدنيا الا ان الصور مختلفة بحسب الموطن. لان الصور التي في الدنيا عنصرية كدرة ظلمانية ممتزجة غير خالصة فانية زايلة. والصور التي في موطن الاخرة طبيعية نورية صافية خالصة غير ممتزجة باقية دائمة. فتوجه الرحمن الي جميع المظاهر سواء وتجليه فيها سواء. واظهاره اياها ونسبة الصور كلها اليه ايضا سواء من جهة ظهوره بها وظهورها به. لا من جهة ظهورها بالنسبة الي حقائقها المختلفة واصولها لمتباية.

قال الشيخ (ر) في الحكمة الحقية "فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفي وما هو ظاهر. فان قلت مذا الحق فذلك صادقا وان قلت امرا اخر فانت عابر. فما حكمته في موطن دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافر"[9] ثم قال الناظم:

[المرتبة السادسة]

وسادس المراتب الربوبية   عبدية الكل بها مصحوبة

حضرة تعظيم وقدس وكمال   قد ظهر الجلال فيها والجمال.

اي والسادس من مراتب الوجود مرتبة الربوبية عبدية جميع المخلوقات بها مصحوبة اي ان الربوبيات التي ظهرت وتعينت في جميع المربوبين من المظاهر والصور في حضرة الامكان انما انبسطت وتعينت عليها من الربوبية الكلية فعبدية تلك المظاهر والصور كلها وعبوديتها مصحوبة بتلك

[9] محي الدين ابن العربي، فصوص الحكم، ٨٨.

الربوبية الكلية الجامعة. لان كل ما دخل في الوجود تعين له من الربوبية المطلقة اسم الهي علي حسب خصوصيته الذاتية يربه فذلك الاسم رب له وهو عبد له. فلما كان رجوع الاسماء التي هي الارباب كلها الي الربوبية الكلية كانت عبوديته جميع العباد ومصحوبة بها وهي حضرة العظمة والقدس وحضرة الكمال اي فيها قد ظهر الكمال الالهي اي الكمال الذاتي والصفاتي وفيها قد ظهر الجلال الالهي والجمال. اما كون الربوبية حضرة التعظيم اي العظمة والقدس. فان الرب له العزة كما قال تعالي "سبحان ربك رب العزة عما يصفون" (الصافات ٨١/٧٣).

فرب العزة لا يعينه وصف ولا يقيده نعت ولا يدل علي حقيقته اسم خاص. فانه لو لم يكن كذلك لما كان رب العزة فان العزيز هو المنيع الحمي ومن يوصل اليه بوجه ما من وصف او نعت او علم او معرفة فليس هو بمنيع الحمي وهو مقدس ايضاعما يصفه الامكان.

واما كونها حضرة الكمال فان الكمال بالنسبة الي الحق علي قسمين; كمال ذاتي احدي وهو لا يقبل الزيادة وهو لله من كونه غنيا عن العالمين. فهو ذاتي غير متوقف علي العالم ككونه حيا عالما سميعا بصيرا. وكمال صفاتي اسمائي تفصيلي وهو يقبل الزيادة كما قال تعالي "ولنبلونكم حتي نعلم" (محمد ١٣/٧٤).

فالكمال الظاهر بالخلق هو الكمال الاسمائي وهو المراد في قوله تعالي في الحديث القدسي "كنت كنزا مخفيا"[١٠] والكمال الذاتي المطلق مخصوص لله تعالي لا حظ لنا فيه. فحضرة الربوبية اذا افاضت علي العالم الذي هو المربوب من الاسماء التي في حيطتها التي تحتاج العالم اليها في التربية والاصلاح والملك والسيادة والحفظ فظهرت سلطنة تلك الاسماء علي العالم وظهر بالعالم الكمال الاسمائي الذي كان مستجنا فيها ظهر الكمال الالهي الموقوف علي العالم. فكانت حضرة الربوبية حضرة ظهور الكمال الاسمائي.

واما كونها حضرة الجلال فان الجلال بالنسبة الي الحق تعالي علي قسمين جلال مطلق وجلال مقيد. فالجلال المطْلق معني يرجع منه تعالي اليه وانفرد به الحق. (٢١/أ) ولا يتجلي به لنا ولا يتعلق به الا العلماء با لله وما له اثر الا فيهم. وليس للمحبين اليه سبيل فله العزة والمنعة كما اشار الحق اليه بقوله "رب العزة" (الصافات ١٨/٧٣).

والجلال المقيد فهو جلال الجمال الذي به يقع التجلي والشهود ولكن عزة جماله يمنعنا عن

---

[١٠] العجلوني، كشف الخفاء، ١٣٢/٢.

ادراكه ومعرفته علي ما هو عليه ايضاوتتعلق به قلوب المحبين كما يتعلق بـه العـارفون. وامـا كونهـا حضرة الجمال فان الجمال بالنسبة الي الحق تعالي تجليه بوجهه لذاته وهو علي قسمين مطلق ومقيـد. فالجمال المطلق فهو جلال الجمال الذي ذكر في الجلال. وهو قهاريته للكل عند تجليه. فلم تبق احد حتي يراه وهو علو الجمال. والجمال المقيد وهو ظهوره في الاشياء فان ا لله تعالي ما خلـق العـالم الا علي صورته. وهو جميل فالعالم كلـه جميـل وهـو تعـالي يحـب الجميـل. ومـن احـب الجمـال احـب الجميل. فهو دنو الجمال لظهـوره في الحقـائق والمظـاهر ولهـذا الجمـال ايضـا جـلال وهـو احتجابـه بتعينات الاكوان فلكل جمال جلال ووراء كل جلال جمال.

ولما كان في الجلال معني الاحتجاب والعزة لزمه العلو والقهـر مـن حضـرة الالهيـة والحضـور والهيبة منا. ولما كان في الجمال معني الدنو والسعود لزمه اللطف والرحمة من حضرة الالهيـة والانـس منا فالهيبة منا في مقابلة الجلال من الحق والانس في مقابلة الجمال. وذلك بحسب حال العبد المتجلي له.

قال الشيخ رضي ا لله عنه في الفتوحات "اعلم الهيبـة حالـة للقلـب يعطهـا اثـر تجلـي الجمـال الالهي لقلب العبد. فاذا سمعت من يقول ان الهيبة نعت ذاتي للحضرة الالهية فما هو قول صحيح ولا نظر مصيب. وانما هي اثر (الذاتي) للحضرة اذا تجلي جلال جمالها للقلب وهي عظمة يجدها المتجلي له في قلبه"[11] وقال ايضا في الفتوحات "اعلم ان الانس عند القوم ما تقع به المباسطة من الحق للعبد. وقد يكون هذه المباسطة علي الحجاب وعلي الكشف والانس حال القلب من تجلـي الجـلال. وهـو عند اكثر القوم من تجلي الجمال وهو غلط من جملة ما غلطوا فيه"[12] انتهي كلامه.

فاعلم ان الهيبة منا في مقابلة الجلال من الحق اي تحصل لنـا الهيبـة عنـد تجلـي جـلال الجمـال سواء شاهد العبد المتجلي له الجلال في تجلي جلال الجمال او الجلال في تجلي الجمـال. فـان الجمـال مباسطة الحق للعبد والبسط تؤدي الي سوء الادب في الحضرة. وهو سبب الطـرد والبعـد. فالهيبـة في جماله وبسطه يمنع من سوء الادب.

ولهذا قال بعض المحققين ممن عرف هذاالمعني اقعد علي البساط واياك والانبساط فوقعت الهيبـة في قلبه من جماله لاقتران الهيبة به. والانس في مقابلة جلال الجمال ايضـا. فيـأنس العبـد المتجلـي لـه

---

[11] محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكية، ٢/٥٤٠

[12] محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكية، ٢/٥٤٠.

ليكون في المشاهدة علي الاعتدال حتي يعقل ما يري ولا يذهل فالهيبة عند تجلي الجمال والانس (٢١/ب) عند تجلي الجلال حال للمحققين المنتهي الاديب الناظر الي عواقب الامور. والهيبة عند تجلي الجلال والانس عند تجلي الجمال حال المبتدي والمتوسط من اهل السلوك والمحبة والحاصل ان الهيبة والانس من العبد صفتان راجعتان الي حاله.

فمنهم من اقتضت حاله الهيبة من الجلال والانس بالجمال ومنهم من اقتضت حاله الهيبة من الجمال والانس بالجلال. فاعلم هذا وهذا بالنسبة الي الحق وتجليه من حضرة الربوبية بالكمال والجلال والجمال. واما بالنسبة الي الانسان فالكمال انما تحصل له بالصورة الالهية والخلافة من ا لله والجلال هو الظهور بالهيبة والعظمة التي يقتضيها الصورة الالهية ومرتبة الخلافة لانقياد الكل اليها. والجمال ظهوره الي الخلق بالبسط واللطف والرحمة والرأفة والجود والاحسان عند خروجه اليهم بالخلافة. ثم قال:

مرتبة التنزيه والتقديس كل وصف اكمل قدوسي

من هذه قد ارسل ا لله الرسل وشرع الشرع ووضح السبل

وهي التي قضت لكل بالجزي اما هناء بالثواب او نزا

وهي ايضا محتد الرسالة كما تري ومحتد النبوة.

وهي حضرة الربوبية مرتبة التنزيه الالهي والتقديس الرباني اي يقتضي التنزيه والتقديس واليها يرجع اسماء التنزيه كالسبوح والقدوس. وهي حضرة كل وصف اكمل قدوسي اي يقتضي تقديس الحق عن النقائص وصفات المحدثات. ولهذا قال عليه السلام "سبحانك". ومن هذه الحضرة ارسل ا لله الرسل وشرع الشرائع للامم ووضح لهم السبل اليه. فان مقام الانس الرب برزخي بين السماء السابعة والكرسي. فالسماء السابعة مستوي الاسم الرب والسماء الثانية مستوي الاسم المبين اوالخالق.

فالرب الذي نزل الي السماء الدنيا ما هو الرب الخاص المتعين من الربوبية المطلقة للسماء الدنيا الذي توجه الي ايجاده بل الرب الذي يتجلي له بعد وجوده فاذا تجلي ربنا في السماء الدنيا انما يتجلي من حضرته وهي بين السماء السابعة والكرسي. فلهذا تصدرالشرائع الالهية والتكليف منها ومنها نزلت الرسل ما للكتب الالهية والنبوات التشريعية. لان الرب هو الثابت والمربي والمصلح والمالك والسيد. ٥

فانه كما شملت الربوبية في التنزيه والاصلاح العالم الدنيوي كله كذلك شملت العالم الاخروي وتربية النفوس والقلوب والارواح فالرسالة من حضرة الربوبية لان الرسول هو المربي والمصلح وهذا مخصوص بالاسم الرب. فكان العالم المسمي بعالم الكون والفساد تحت ربوبيته اسم الرب وتربيته واصلاحه. لانه اكثر احتياجا اليه من احتياجه الي الغير من الاسماء. لانه يجمع مصالح العالم كلها ولا واسطة بينه وبين المربوب. ولهذا جاء مضافا كقوله تعالي" ربكم ورب ابائكم. "ولان الرب هو المصلح فتجلي له الرب لاصلاح ما يصلح منه للاصلاح لظهور هذه النشأة الانسانية وبعد ظهورها لتسويتها لقبول روح الصورة الالهية التي تجلي الحق فيها (٣١/أ) بالاسماء المختصة لحضرة الالوهية وبعد قبول تلك الصورة الالهية وتحقق كمال النشأة الانسانية لاضافة التجليات الالهية الغيبية وامداد الواردات المتعاقبة من الحضرات العلية الاسمائية فافهم.

والربوبية ايضا قضت لكل من المكلفين بالجزاء الموافق له اما هناء اي التهنية للمطيع في مقابلة العمل الصالح او النزا (بضم النون وفتح الزاء) معروف كن به عن الالم الحاصل بالعقاب اي اوبالعذاب الاليم للعاصي وهي ايضا محتد الرسالة ومحتد النبوة كما قال تعالي:

"فلما تجلي ربه للجبل جعله دكا وخر موسي صعقا. فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين. " (الاعراف ٣٤١/٧) قال يا موسي اني اصطفيتك علي الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين. "(الاعراف ٤٤١/٧) لان المراد من الرسالة والنبوة تزكية النفوس وتطهير القلوب والارواح وهو اصلاحها وتربيتها. وهذا مخصوص للاسم الرب ولهذا قال لسيدنا محمد عليه السلام "ولسوف يعطيك ربك فترضي" (الضحي ٥/٣٩). وقال "وان الي ربك الرجعي" (العلق ٨/٦٩) وقال "لقد راي من ايات ربه الكبري" (النجم ١١/٣٥). وقال ابراهيم "رب اجعل هذا البلد امنا" (ابراهيم ٥٣/٤١) وقال موسي "رب ارني انظر اليك". وذلك الاختصاص النبوة والرسالة بالرب والربوبية.

اعلم ان الرؤية التي وردت في الكتاب والسنة انما وردت رؤية الرب لا غير كقوله تعالي"وجوه يومئذ ناضرة الي ربها ناظرة" (القيامة ٣٢/٥٧). وقوله عليه السلام "رايت ربي في صورة شاب"[١٣] وقوله "ترون ربكم يوم القيامة كما ترون الشمس بالظهرة وغير ذلك. لان الربوبية تطلب المربوب فلا تتحقق في الخارج الابالمربوب. فلا بد من تجلي الرب للمربوب وشهوده فيه فانه

١٣ العجلوني، كشف الخفاء، ٤٣٦/٢.

لا يشاهد الا فيه تجليه له ولان المخلوق المربوب لا يتحقق الا بربوبية الرب وتجليه له وفيه بحسبه فلا بد للرب من مظهر يظهر به وفيه. وتعين ذلك المظهر عين تجلي الرب فيه لانه لا يفارق.

ولكن الاحكام الامكانية والصفات الطبيعية الظلمانية تحجب عين العبد عن شهود الرب في المربوب. فانه لا يري غير المربوب. واما في عرف التحقيق فالمخلوقات مظاهر لارباب الاسماء فلا يشاهد في المظاهر غير ارباب الاسماء فلا بد من افناء صفات العبد وازالة احكام الامكان التي تحجب بينه وبين رؤية ربه حتي يتجلي فيه ربه الخاص به بصفته التي بها تميز عن غيره من غير انصباغ تجليه بصبغ العبد الذي هو مظهره. فاذا كان حال العبد هكذا كان الشهود في مظهره للرب الذي ظهر فيه وتجلي في شاهد العبد بنور ذلك الاسم وتجليه ارباب الاسماءالظاهرة في مظاهرها. فالرؤية انما هي للاسم الرب كما شهد بها الكتاب والسنة خلافا لما قال (٣١/ب) عارف وقته الشيخ الجلي عبد الكريم الجيلي "فمرجع ؤالرسالة الربوبية ولها التعالي المطلق ولهذا قال لموسي "لن تراني" (الاعراف ٣٤١/٧) خاطبه في تجلي الربوبية فلو خاطبه في تجلي الربوبية ولو خاطبه في تجلي الرحمانية او تجلي الالوهية او الواحدية لما كان يقع المنع ابدا لان الرحمانية لها الوجود الساري فهي عين كل مرئئ والالوهية لها الجمع فهي الكل عين كل الاشياء والواحدية كذلك لكنه لما خاطبه في تجلي الربوبية بقوله "رب ارني انظر اليك"قيل له "لن تراني". لان الربوبية من شأنها التقديس والتعالي عن لحوق هذه الاشياء بها"[١٤] انتهي كلامه.

اقول كلامه يصرح بان للربوبية التعالي المطلق لا رؤيته فيها مطلقا وان الالوهية والرحمانية والواحدية يقع فيها الرؤية وحينئذ كان للربوبية التعالي علي الرحمانية والالوهية والواحدية ايضا. وهذه الامر كله ليس كذلك لان الرؤية انما هي للاسم الرب ولهذا طلب سيدنا موسي عليه السلام رؤية الرب بقوله رب ارني انظر اليك فطلب رؤية الرب ما طلب رؤية ا لله. لان المرئ عند رفع حجاب عين العبد هو الرب المتجلي له في مرآة عينه الثابتة او الرب المتعين له من الربوبية المطلقة عند دخوله في دائرة الوجود. لانه مصطفي موقف.

وقوله تعالي له في الجواب "لن تراني" ما هو لنفي الرؤية من الرب مطلقا بل لنفي الرؤية علي الطريق الذي طلبه موسي عليه السلام منه. لانه لما سمع كلام الحق بسمعه قاس عليه رؤيته بالبصر وظن ان للرب صورة خاصة يمكن رؤيتهاله وانه يتجلي بصورة علوية اسمية مجردة عن المظاهر خاصة

---

[١٤] عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، ١٦

به ولهذا قال رب وغاب عنه ان الرب لا يري مجردا عن المظاهر ولا يـراه هـو لـو تجلي لـه. فانـه لا طاقة للصورة المحدثة البشرية علي مشاهدة تجلي الرب المطلق من الربوبيـة المطلقـة مـن غـير حجـاب المظاهر للجلال المطلق في ذلك الجمال والتجلي.

وكذلك التجلي من الرب الخاص وشهوده لبقاء ذاته وبقاء الصبغ الامكاني الـذي يمنـع عـن شهود ربه الخاص به المتجلي له. ولان الرؤية لا يقع الا لمن كان هنا علي نشأة الاخرة التي هي محـل كشف الغطاء ومحل الرؤية واللقاء. وموسي عليه السلام كان في مرتبة قرب النوافل ما كـانت ذاتـه فانية كوجوده وصفاته ولهذا قال"ارني "فاضاف الرؤية الي نفسه فمنـع. ولـو كـانت ذاتـه فانيـة لمـا طلب الرؤية لنفسه بل كان يقع له التجلي والرؤية من غير طلب منه ولهذا لما تجلي ربـه للجبـل خـر موسي صعقافلما افاق من تلك الصعقة وجاء من تلـك الغيبـة قـال سبحانك تبت اليـك وانـا اول المؤمنين". لانه عرف عند الافاقة عن الغيبة التي حصلت له عند تجلي الرب للجبل انـه طلـب الرؤيـة من الوجه المنافي لها وان الرؤية ما هي علي الصورة التي تصورها في نفسه.

فلهذا نزه الرب عن تلك الصورة والتجلي فيها عند الافاقة (٤١/أ) و عن رؤيته فيها. فقـال "سبحانك "وتاب اليه من ذلك لغيبته عن الحس والوجودعند نظره الي الجبل الذي تجلي له الرب فلو وقع له ذلك التجلي لكان اشد خرا وصعقا وابعد من الافاقة والرؤية. فلهذا لما افـاق ظهـر لـه وجـه عدم الرؤية لذهابه عن الحس والوجود الذي طلب رؤية الرب به.

فما كان قوله تعالي "لن تراني" لتعالي رتبة الربوبية عن الرؤية والمنع عن رؤية الـرب مطلقـا. لان الرؤية الواردة في الكتاب والسنة انما هي رؤية الرب بل لان موسي اراد بقوله "رب ارنـي انظـر اليك" الرؤية الذاتية او الرؤية الرب من حيث دلالته علي الذات ولا سبيل اليهما لعـدم بقـاء وجـود المتجلي له عند التجلي الذاتي الذي يحرق سبحات وجهـه مـا ادرك اليه بصره او اراد رؤيـة الـرب مجردا عن التعينات الخلقية والمظاهر الكونية من حيث تجليـه مـن حضـرة الربوبيـة بغـير حجـاب ولا واسطة وهذا التجلي تعز وتعالي عن الشهود. او اراد روية الرب بتجليـه بالجمـال الـذي لـه الجـلال الذي يمنع عزة الجمال عن ادراكه قبل الفناء في ا لله وقبل ظهور الصورة الالهية الاسمائية فيـه وتحققـه بها.

واما بعد الفناء في ا لله وبعد البقاء با لله فللرب التجلي والشهود في الصورة المحمدية وكذلـك في تجلي الجمال والتجلي العام في المظاهر الحسية والمظاهر الخيالية المثالية والعلويـة الروحيـة كشـهود

نبينا (ص) ربه في صورة الشاب فهو ايضا في المظهر.

واما تجلي الالوهية او الواحدية التي لها الجمعية الاسمائية فلا يقع لاحد في حالة واحدة من حيث تلك الجمعية لاقتضائه الاحكام المختلفة بحسب الاسماء المتقابلة ولا قابلية لمظهر من المظاهر الالهية الجامعة للاسماء والصورة الاسمائية سوي المظهرية الكلية والصورة المحمدية التي تحاذيها وتقابلها وكون الالوهية والواحدية عين الكل لا يوجب تجليه تعالي بتلك الجمعية الاسمائية في كل واحد من المظاهر بل يوجب تجليه في كل واحد من المظاهر بالاسم الخاص به الذي هو ربه المتعين له او الاسم الذي طلبه بحاله واستعداده من الله.

فاذا وقع التجلي لواحد من الالوهية الجامعة لجميع الاسماء انما يقع بالاسم الذي كان ذلك الواحد مظهرا له او طلبه من الالوهية فما وقع التجلي من الاوهية الا بالرب فلا يقع الرؤية الا للرب قال الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات "واعلم انه لا يصح الانس بالله عند المحققين وانما يكون الانس باسم الهي خاص لا بالاسم الله لانه (الاسم) الجامع لحقائق الاسماء الالهية"[15]. انتهي كلامه.

وكذا الرحمانية التي هي تجليه من حيث افاضة الوجود بالتجلي العام لحقائق الممكنات وسريانه فيهابحسنها. فان الرحمانية من حيث الجمعية التي بما يصح السريان في جميع المظاهر لا تظهر في كل واحد منها الا بحسنه وذلك الظهور الرحماني المتعين فيه هو للرب الخاص به. (٤١/ب) فانه لا واسطة بين الرب والمربوب فاختصت الرؤية بالرب سواء كان جامعا للاسماء الالهية كلها اولا فافهم. ولا تغلط في المراتب حتي ينكشف لك الامور في العواقب.

[المرتبة السابعة]

سابع المراتب الملكية حضرة سلطان وقهاريته

الامر والنهي اليها يرجع وما تشاء وقوعه يتبع

ايضا ومنها تأخذ الاسماء اثارها في كل ما تشاء.

اي والسابع من المراتب مرتبة الملكية وهي الشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا

[15] ابن العربي، الفتوحات المكية، ٥٤/٢

اشتددت عجنه. وهي حضرة سلطان علي ما في ملكه من الموجودات وقهاريته عليها. لان الافاضة الالهية والقوة السارية في افراد الملك واجزائه انما هي من تلك الحضرة فهي تقهر علي تلك القوة السارية في الملك وعلي جميع ما فيه من الموجودات الي تلك الحضرة يرجع الامر والنهي اي فيها يصدر الامر والنهي وينفذ في الملك وما تشاء تلك الحضرة وقوعه في الملك يتبع اي يتبعه المأمور به لا محالة. لان قهاريتها سارية في جميع الموجودات العلوية وللمخلوقات السفلية بل في الاعيان المعدومة والحقائق المجهولة في العدم. فلهذااذا قال لشئ "كن"فيكون. لا يمكن لممكن في عالم الامكان وفي عالم الوجودو الحدثان الا يمثل امره. وهذا امر بغير واسطة. واما الامر بوسائط الرسل صلوات الله عليهم اجمعين فيمكن للعبد فيه المخالفة ومن هذه الحضرة تأخذ الاسماء الالهية الوجوبية المؤثرة في الاكوان اثارها التي تظهرها في كل ما تشاء من مظاهر عالم الحدثان.

[المرتبة الثامنة]

والمرتبة الثامنة لسنية هي الصفات الاربع النفسية

العلم والحياة والارادة وقدرة تبرز ما اراده

وعد عند البعض منها البصر والسمع والكلام وهو اشهر.

اي والمرتبة الثامنة السنية من المراتب هي مرتبة الاسماء والصفات الذاتية وهي في الحقيقة اربعة. لا يتحقق الانسان بالكمال الانساني الا بتلك الصفات الاربع. وهي الحياة والعلم والارادة والقدرة التي تظهرما اراد المريد ويقال لتلك الصفات الاربع اركان الالوهية. لان من كان ذا حياة وعلم وارادة وقدرة كان كاملا في وجوده وايجاده الغير.

وكذلك من تحقق بهذه الصفات الالهية الاربع بافناء وجوده وصفاته في انوار حضرة الالوهية وسبحات الوحدة الذاتية ظهرت فيه تلك الصفات الاربع فيكون حيا عالما مريدا قديرا بتجليها فيه وكونها له بمنزلة اسمائه وصفاته كما اشار الشيخ رضي الله عنه في قوله "فشاهدتني حيا عليما بما بدا مريدا قادرا كل شئ بقدرتي". وعند البعض عد البصر والسمع والكلام من تلك الصفات الاربع وهو اشهر. فكانت الامهات سبعة اي امهات الاسماء المسلطة علي العالم والحي امام الائمة.

(٥١/أ) ومقدمهم بعد الامام الاقدم وهو اسم الله بالنسبة الي العالم واقتضائه من الله تعالي

وتوجه الي ايجاد العالم وبالنسبة الي حقائق هؤلاء الاسماء وسعة دائرتها بخلاف من قال وجعلوا الحي امام الائمة لتقدمه علي العالم بالذات. لان الحيوة شرط في العلم والشرط مقدم علي المشـروط طبعا.

[المرتبة التاسعة]

تاسعها ياصاح اسماء الجلال كالقاهر الفرد والكبير المتعال.

اي والمرتبة التاسعة حضرة الاسماء الجلالية وهـي القاهر الفرد الكبير المتعال العزيز العظيم الجليل الماجد وغير ذلك من الاسماء الجلالية. فهذه حضرة الجلال المطلق تقهر وجود من عرج اليهـا ومنها يتجلي الحق بالجلال لمن استحق في عالم الامكان.

[المرتبة العاشرة]

عاشرها في العد اسماء الجمال كالبر والسلام فافهم ما يقال.

اي وعاشر المراتب في العد حضـرة الاسمـاء الجمالية. وهـي البر والرحيم والسلام والمؤمن المهيمن وغير ذلك من الاسماء الجمالية. فهذه حضرة الجمال وهي علي قسمين جمال مطلـق وجمال مقيد. والجمال المطلق فهو جلال الجمال وهو ذكر في الجلال وهو قهاريته للكل عند تجليه بالجمال وقد ذكر ايضا. والجمال المقيد فهو ظهوره في الاشياء ومن هذه الحضرة تجلي الحق بالرحمة والرأفة واللطف والحنان.

[المرتبة الحادية عشر]

مرتبة الافعال حادي عشرها لها الولا في طيها ونشرها.

اي وحادي عشر المراتب مرتبة الافعال اي حضرة الاسماء الفعلية التي لها الولا في طيها ونشرها. وهي ايضا حضرة الربوبية لا واسطة بينها وبين حضرة الحس فانه لا واسطة بين الرب والمربوب وفي هذه الحضرة تبدو عجائب تحير العقول عند رؤيتها من الابداع والخلق والتصوير

والحفظ والفتح والقبض والبسط والخفض والرفع والعز والذل والاحياء والاماتة والولاية والانتقام والاقساط والنفع والضر والهداية والرشد والكشف والكرامة وغير ذلك مما يقتضيه الاسماء في تلك الحضرة وتقتضيه الربوبية ويقتضيه العالم الذي تحت حكمها.

وهي علي قسمين فيما ذكروا فارجع لما قد اصلوو حرروا.

اي وحضرة الاسماء الفعلية ينقسم الي قسمين في ما ذكر القوم فارجع في معرفة مرتبة الافعال ومعرفة انقسامها الي قسمين لما اصلوا وذكروا. فقسم الاسماء الفعلية الجلالية كالمميت والقهار والمنتقم والمذل والمضر وامثالها وقسم الاسماء الفعلية الجمالية كالمحيي والخلاق والرزاق والفتاح والباسط والنافع وامثالها ولما فرغ الناظم العارف من بيان المراتب الغيبية الالهية شرع الي بيان المراتب في حضرة الامكان وان كانت رتبة الامكان عبارة عن معقولية النسبة الجامعة لتعينات اعيان الموجودات واحكامها المتعددة بالتعدد النسبي في غيب الحق.

[المرتبة الثانية عشر]

وعالم الامكان ثاني عشرها فلا تكن في غفلة عن ذكرها

فانه واسطة في الحق بين وجودنا وبين الحق

وبرزخ بينها في الفرق والكل هو هو يا مريد الصدق.

اي وثاني عشر المراتب هو الامكان فلا تكن في غفلة عن ذكرها (٥١/ب) وشهودها. فان السالك متي انسلخ عن الصفات الخلقية والاحوال الامكانية التي طرأت علي وجوده في النزول بعد توجهه من غيب حضرة الامكان وعبوره علي مراتب الاكوان ووصل الي حضرة الامكان يشاهد امكانيته وكونه ممكنا بين الوجود المحض والعدم المحض الذي هو المحال فيما تنظر منه الي الوجود المحض والتجلي الغيبي تقبل الوجود وبما ينظر منه الي الاحدية والعدم المحض يقبل العدم.

حصل له العلم بان الوجود المتعين في حقيقته الممكنة في حضرة الامكان بالتجلي الالهي الغيبي والنفس الرحماني العمائي انما هو للحق المتعين في حقيقته الممكنة بحسب استعدادها رقابليتها وهي علي حالها من العدم فيستريح عن تعب اضافة الوجود الي نفسه فاذا احكم عليه هذا الحال وتحقق بهذه الشهود وتحقق بحضرة الامكان فكان بمنزلة حقيقة ممكنة فيها بين الوجود الذي هو الحق وبين

العدم الذي هو المحال فكان مستعد التجلي الصورة الالهية الاسمائية فيتجلي فيه فيكون انسانا حقيقيا وبه يحصل كمال الجلاء والاستجلاء.

واذا شاهد حضرة الامكان علي ما ذكرنا يشاهد بان الامكان واسطة بين وجونا في غيب الحق وبين الحق وتجليه. لان الامكان عبارة عن معقولية النسبة الجامعة لتعينات اعيان الموجودات وحقائق الممكنات في الحق. فاذا افاض الحق من تجليه الذاتي وظهرت صور الحقائق الامكانية في ذلك التجلي وظهر التجلي في تلك الحقائق فظهرت بواسطة الامكان الصور الاسمائية في الطرف العالي منها وظهرت الحقائق الامكانية في الطرف السافل منها.

فكانت حضرة الامكان واسطة بين وجودنا وبين وجود الحق في التحقق لنا بالوجود وقبولنا الوجود والافاضة وتجليه لنا بالتجلي الوجودي العام والافاضة علينا. وبعد تحقق العمائين في حضرة الامكان والامتاز عماء الاسماء والحقائق الغيبية عن العماء المظاهر والحقائق عينية يكون الامكان في الفرق بالامتياز برزخا بين الحق والخلق وحدا حافظا بين حقائق الوجوب وحقائق الممكنات فيه تفيض الاسماء الالهية بما في حقائقها علي حقائق الممكنات ومظاهر الموجودات من الافاضة والامداد وبه تقبل الممكنات تلك الافاضة من الاسماء وحقائقها علي صورة الاستفاضة والاستمداد وهو يحفظ كل واحد من الطرفين من البغي والغلبة علي الاخر حتي يستمر امر الظهور. ولا يتخيل النظام في الباطن والظاهر والكل بحسب الحقيقة والتجلي علي الحقائق هو الحق الظاهر فيها بحسبها بامريد الصدق ومستخبر الحق.

قال الشيخ المحقق صدر الملة والدين القنوي في تفسير الفاتحة "ولما كانت اعيان الموجودات التي هي ينسب العلم ومظاهر عالم الكثرة واحديتها مسجنة في غيب الحق وكانت من حيث التعدد النسبي مغايرا للاحدية(٦١/أ) التي هي اقرب النعوت نسبة الي اطلاق الحق وسعته وغيبه كانت معقولة النسبة الجامعة لتعيناتها واحكامها المتعددة المختصة بها من حيث تساوي قبولها للظهور بالتعين واللاظهور بالنظر اليها مسماة بمرتبة الامكان والكثرة صفة لازمة لزوم الزوجية للاربعة"[١٦] انتهي كلامه.

---

[١٦] القنوي، تفسير الفاتحة، ٢٣٧.

[المرتبة الثالثة عشر]

ثالث عشرها هديت العقل وسبق هذا صح فيه النقل

وهو المراد في حديث جابر فلا تكن عن فهمه بحائر

وهو الذي جاء بانه القلم فحصل الجمع بهذا وانتظم.

اي وثالث عشر المراتب هديت العقل الاول وسبق هذا صح فيه النقل انه (ص) قال "اول ما خلق ا لله العقل"الحديث[17] وهو المراد في حديث جابر وهو قوله (ص) "اول ما خلق ا لله نور نبيك يا جابر"[18] وهو الذي جاء في الحديث بانه القلم قال (ص) اول ما خلق ا لله القلم"[19] فالعقل والقلم والروح المحمدي عبارة عن حقيقة محمد (ص). فحصل الجمع بهذا وانتظم فهو عقل من حيث معرفته بربه. وهو القلم من حيث التدوين والتسطير. وهو الروح من حيث التصرف وهو العرش من حيث الاستواء وهو الامام المبين من حيث الاحصاء.

كلهم قالوا العقول عشرة فانظر تريها عندهم مقررة.

اي قال القوم العقول انها عشرة وكلها مندرجة في النفس الكلية.

[المرتبة الرابعة عشر]

رابع عشرها هو الكلي عن روح او نفس وذالمعني.

اي ورابع عشر المراتب هو الروح الكلي وهوبالنسبة الي كون العقل الاول الروح وهو النفس الكلية بالنسبة الي العقل الاول وهو اللفح المحفوظ بالنسبة الي القلم الاعلي فكل ما كان في القلم مجملا فهو في اللوح المحفوظ مفصل ونظير القلم في الانسان الكامل روحه ونظيراللوح المحفوظ قلبه. فكل ما كان في روح الانسان الكامل مجملا فهوفي قلبه مفصل.

قال الشيخ رضي ا لله عنه في الباب الثالث عشر من الفتوحات "اعلم ان ا لله تعالي كان قبل ان يخلق الخلق ولا قبلية زمان وانما ذلك عبارة للتوصيل تدل علي نسبة يحصل بها المقصود في نفس

---

[17] العجلوني، كشف الخفاء، ج ١، ص ٢٦٣.

[18] العجلوني، كشف الخفاء، ج ١، ص ٢٦٣.

[19] العجلوني، كشف الخفاء، ج ١، ص ٢٦٣.

السامع. كان جل وتعالي في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وهو اول مظهر الهي ظهر فيه سري فيه النور الذاتي كما ظهر في قوله "ا لله نور السموات والارض" (النور ٤٢/٥٣). فلما انصبغ ذلك العماء بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذي هم فوق عالم الاجسام الطبيعة ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم فلما اوجدهم تجلي لهم فصار لهم من ذلك التجلي غيبا كان ذلك الغيب روحا لهم. اي لتلك الصور وتجلي لهم في اسمه الجميل فهاموا في جلال جماله فهم لا يفيقون فلما شاء ان يخلق عالم القدوس والتسطير عين وامدا من هاؤلاء الملائكة الكرسيين وهو اول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور سماه العقل والقلم وتجلي له في مجلي التعليم الوهبيي بما يريد ايجاده من (٦١/ب) خلقه لاالي غاية وحد فقبل بذاته علم ما يكون وما للحق من الاسماء الالهية الطالبة صور هذا العالم الخلقي فاشتق معني هذا العقل موجودا اخر سماه اللوح وامر القلم ان يتدلي اليه ويودع فيه جميع ما يكون الي يوم القيامة لا غير.

وجعل لهذا القلم ثلاث مائة وستين سنا في قلميته اي من كونه قلما ومن كونه عقلا ثلث ماءة وستين تجليا او دقيقة كل سن او دقيقة تفرق من ثلث مائة وستين صنفا من العلوم الاجمالية فيتصلها في اللوح فهذا حصر ما في العالم من العلوم الي يوم القيامة. فعلما اللوح حين اودعها اياها القلم فكان من ذلك علم الطبيعة وهو اول علم حصل في هذا اللوح من علوم ما يريد ا لله خلقه فكانت الطبيعة دون النفس وذلك كله في عالم النور الخالص"[٢٠] انتهي كلامه. وقال الناظم:

[المرتبة الخامسة عشر]

خامس عشرها هو العرش المحيط بكل جوهر مركب بسيط

وهو الذي يسمي بجسم الكل للجنس والنوع نعم والفصل

والاستواء عليه يا انصاري عبارة عن الوجود الساري

في سائر الاجناس والفصول عن غيرما مزج ولا حلول.

اعلم ان العارف الجيلي اورد مرتبة العرش بعد مرتبة النفس الكلية. وليس الامر كذلك. فان المرتبة التي تلي النفس الكلية هي مرتبة الطبيعة ثم مرتبة الهيولي علي قول الحكماء والهباء علي مل

٥

[٢٠] ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٤٨.

سماها علي كرم الله وجهه ثم مرتبة الجسم ثم مرتبة الشكل ثم مرتبة العرش. اي وخامس عشر المراتب هو العرش المحيط بكل جوهر مركب وبسيط وهو المسمي بالجسم الكل لاحاطته بما في العالم من الجنس والنوع والفصل وسائر المخلوقات التي يحتويها العرش في العلووالسفل لانه لعالم الخلق بمنزلة جسم الانسان الذي يحيط بجميع ما فيه من الاجزاء والاعضاء والقوي الجسمانية والروحانية يحيط بجميع ما فيه من الافلاك والاملاك والسموات ومن الارضين والعناصر والاسطقصات وما يتولد منها من صورها بهذا الاعتبار يقال للعرش الجسم. لا يقال الجسم الكل لان مرتبة الجسم الكل بين الهباء والشكل الكل وهو من عالم الطبيعة النورانية وعالم الامر لا من عالم الخلق والعرش من عالم الخلق فافهم.

والاستواء الرحماني الذي وقع عليه كما قال تعالي "الرحمن علي العرش استوي"عبارة عن الوجود الساري اي عبارة عن تجلي الاسم الرحمن وظهوره عليه بالتجلي الوجودي الساري في جميع ما فيه من المخلوقات واظهاره اياها من العدم الي الوجود من غير مزج ولا حلول.

لان المزج بشيئ والحلول فيه انما يتصور بين الموجودين ولا وجود لشئ من العرش والاشياء الموجودة فيه بالتجلي الرحماني قبل تجلي الرحمن علي الظلمة العدمية وايجاده فيها العرش وما فيها من المخلوقات باقتران التجلي الرحماني بحقيقة العرش والحقائق المعدومة فيها. فكان الاستواء الرحماني والظهور الوحداني عبارة عن انبساط النفس الرحماني علي حقائق الممكنات في ظلمة العدم واظهار صورها في حضرة الحس والا فالعرش وما فيها من المخلوقات من دون ذلك (٧١/أ) التجلي الرحماني عدم علي اصله فافهم ترشد. واعلم ان العرش الرحماني هو اول الافلاك واول عالم التركيب وهو محيط بالعالم لاستدراته جامع جميع الموجودات الاربعة وهي الطبيعة والهباء والجسم والفلك. وكان الاستواء الرحماني الذي يليق به عليه من العماء وهو تحليه له واستوائه عليه بالرحمة الواحدة التي اليها مال كل شئ. وهي الرحمة العامة للعرش ولما فيه جميعا.

[المرتبة السادسة عشر]

سادس عشرهاهو الكرسي الواسع الاحاطة العلي

عبارة عن مستوي الاسماء اسماء الافعال بلا امتراء.

اي وسادس عشر المراتب هو الكرسي الواسع الاحاطة للسموات والارض العلي بالاحاطة لما

في طول العالم والعرض وعبارة عن مستوي الاسماء الافعال بلا امتزاء وهو موضع القدمين. ولذا لم يعط في الاخرة الا دارين الجنة والنار. فانقسمت الرحمة الواحدة الي رحمتين رحمة خالصة ورحمة ممتزجة. وانقسمت الكلمة الالهية الي كلمتين وهما الخير والحكم الذين عبر عنهما بالقدمين كما انقسم الكلام الواحد الي امر ونهي.

نظير ذلكرسي من هيكلكا نفسك يا صاح التي بجسمكا

فهي لعمري مستوي لفعلكا فانظر هداك ا لله ما اكملكا.

اي ونظير الكرسي من هيكلك نفسك الناطقة القائمة بجسمك التي منها تنشأ الاسماء الفعلية لك. فالنفس مستوي لفعلك فالكرسي مستوي لاسماء الافعال. فانظر هداك ا لله طريق معرفة نفسك التي تجمع بجميع ما في العالم من العقل الاول الي اخر نوع من الممكنات وهو الانسان ما اكملك بجمعك بين الصورة الالهية والصورة الكونية.

[المرتبة السابعة عشر]

سابع عشرها هم المهيمة نوع من الملائكة المعظمة

هم اشرف الخلق كذا قالوا وفيه عندي نظر يقال

الا اذا خص بغير الانبياء فلا والاشعري لهذا ذهبا

وعللوا ذلك بكون خلقهم من نور وحدة الاله حقهم

وغيرهم من سائر الملائكة انتشي من عناصر فيما حكي

ان صح ما قالوا او كان سببا في رفعهم مناصبا ورتبا

فواجب اخراج سيد البشر من العموم عند من له نظر

اذ ذاته اول نور قد بدا من حضرة الذات كما قد وردا.

اي وسابع عشر المراتب هم الارواح المهيمة وهم نوع من الملائكة المعظمة وهم علي قسمين. قسم خلقهم ا لله بين الجلال والجمال في المادة العمائية فتجلي لهم في اسمه الجميل فهاموفي جلال جماله فهم لا يفقون لغنائهم في الحق بالحق واستيلاء سلطان الجلال عليهم. وقسم اوجدهم بتجلي اخر من غير تلك المرتبة فخلقهم ارواحا متحيزة في ارض بيضاء خلقهم عليها وهيمهم فيها

بالتقديس والتسبيح لا يعرفون ان ا لله خلق سواهم وامامهم ورئيسهم العقل الاول. وهم اشرف الخلق عند قوم لانهم عالون عن العنصر والعنصريات (٧١/ب) وعندي فيه نظر اي في كونهم اشرف الخلق مطلقاالااذا خص الخلق بغير الانبياء اي اذا اريد من الخلق غير الانبياء فلا نظر فيه.

وبهذا ذهب الاشعري والقائلون بانهم اشرف الخلق عللوا بانهم خلقوا من نور وحدانية الحق وغيرهم من سائر الافلاك الذين خلقوا تحت فلك المنازل من ملائكة السموات السبع والارضين خلقوا من العناصر اي فهم عنصوريون لانهم من دخان العناصر المتولد عنها وما تكون من كل سماء من الملائكة فهم منها ان صح ما قالوا بانهم خلقوا من نور وحدانية الحق. وكان ذلك سببا في رفع مناصبحم ورتبهم علي الخلق.

فواجب اخراج سيد البشر (ص) من عموم الخلق عند من له نظر مصيب. لان ذاته عليه السلام اول نور قد بدي اي قد تجلي وظهر من حضرة ذات الالوهية كما ورد في حديث جابر. والمهيميون خلقوا من نور عليه السلام.

قال الشيخ رضي ا لله عنه في الباب الثامن والتسعين ومائة من الفتوحات "وقد ذكرنا في هذا الكتاب دليل تفضيل الملأ الاعلي علي اعلي البشر اعطاني ذلك الدليل رسول ا لله (ص) في رؤيا رايتها. وقبل ذلك الرؤيا ما كنت اذهب في ذلك الي مذهب جملة وحدة "[21] وقال في الباب الثالث والسبعين منها واما المسألة الطويلة التي بين الناس واختلافهم في فضل الملائكة علي البشر فاني سألت عن ذلك رسول ا لله (ص) في الواقعة فقال لي ان الملائكة افضل فقلت يا رسول ا لله فان سئلت ما الدليل علي ذلك فما اقول؟ فاشار الي ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح اني قد قلت عن ا لله تعالي انه قال "من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ اعلي منهم."[22] وكم ذاكر ا لله تعالي ذكره في ملأ انا فيهم فذكره ا لله في ملأ خير من ذلك الملأ الذي انا فيهم. فما سررت بشئ سروري بهذا المسألة فانه كان علي قلبي منها كثير وان تدبرت قوله تعالي "هو الذي يصلي عليكم وملائكته ". (الاحزاب ٣٣/٣٤) وهذا كله من باب التفضيل."[23] انتهي كلامه.

---

[21] ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٢٣.

[22] البخاري، توحيد، ١٥؛ الترمذي، دعاء، ١٣١.

[23] ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦١.

اعلم انه لا يلزم من قول الشيخ رضي ا لله عنه وقد ذكرنا في هذا الكتاب دليل تفضيل الملأ الاعلي علي اعلي البشر وسروره من تلك الرؤيا ان تتخذ قوله (ص) وكذلك في تلك الرؤيا دليل علي افضلية الملائ الاعلي علي اعلي البشر مطلقا. ويقول بالافضلية عليه ولهذا قال وان تدبرت قوله تعالي "هو الذي يصلي عليكم وملائكته". بل اراد افضلية الملائكة الاعلي بوجه بدلالة الدليل الذي اعطاه الرسول في الرؤيا وافضلية خير البشر بوجه بدلالة قوله تعالي "هو الذي يصلي عليكم وملائكته"وقوله "ان ا لله وملائكته يصلون علي النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما". (الاحزاب ٣٣/٦٥)

فصلوة ا لله وصلوة الملائكة علي النبي يدل علي افضليته عليهم فانه تعالي ما صلي علي الملائكة وما امرنا ان نصلي عليهم بل امرنا ان نعبده تعالي ونصلي علي نبينا (٨١/أ). فاعلي الملأ الاعلي اعلي من وجه والكامل من الانسان اعلي من وجه. ولهذا رد الشيخ رضي ا لله عنه قول من قال بافضلية الكامل من نبي ادم علي الملائكة مطلقا. وقال في الباب السابع والابعين ان جماعة من اصحابنا غلطت في هذه المسألة لعدم الكشف فقالت بطريق الفكر الفاسد ان الكامل من بني ادم افضل عند ا لله مطلقا. و لم تقيد صنفا ولا مرتبة من المراتب التي يقع بها المفاضلة لمن هو فيها علي غيره "[٢٤] انتهي كلامه.

فعلم ان الافضلية والشرف من وجه واعتبار. فاعلم ان الملأ الاعلي من حيث نشآتهم النورية الطبيعة العلوية اعلي من الانسان الكامل من حيث نشأته العنصرية الظلمانية السفلية كعلو النار بطبعها علي سائر العناصر ومن حيث المراتب الوجودية. فان الملأ الاعلي في المرتبة العلوية (الروحانية) النورانية الطبيعة ووجود الانسان في المرتبة السفلية الجسمانية العنصرية الظلمانية وكونهم افضل فباعتبار تفضيل الحق اياهم وتعظيمهم. بان قدمهم في الايجاد علي سائر الموجودات وبعضهم في اعلي مراتب المبدعات وخصهم بان يكونوا حجاب حضرته ووسائل فيضه ورحمته وامناء علي سره وعلمه وحكمته ووسائل اوامره الي مخلوقاته وكونهم اشرف فيكون خلقيتهم مقهورة في الحقيقة وعدم احتجابهم عن الحق وتعليم الحق اياهم العلم المخصوص بهم بغير الوسائط وكون الانسان الكامل اعلي. فلانه علي بعلو رتبة الخلافة والنيابة عن ا لله التي اصطفي ادم لها. وهذا العلو هو العلو المكانة والمنزلة ولانه هو العلة الغائية من ايجاد العالم كله اعلاه واسفله

[٢٤] ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٥٩.

والمراد به كمال الظهور والاظهار وكمال الجلاء والاستجلاء وكونه افضل. فباصطفاء ا لله اياه لرتبة الخلافة وتقديمه علي الملأ الاعلي وصلوة ا لله عليهم حيث قال "هو الذي يصلي عليكم وملائكته". وقال "ان ا لله وملائكته يصلون علي النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما". وقال "يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم علي العالمين" (البقرة ٢/٧٤). وقال "ان ا لله اصطفي ادم ونوحا وابراهيم وال عمران علي العالمين" (آل عمران ٣/٣٣). فما خص عالما من عالم اطلق وفضله عليهم واصطفاه منهم وكونه اشرف فلتشريف ا لله اياه بخلة الصورة الاهية وتاج الخلافة واكليل النيابة وتعليمه اياه الاسماء التي ما بلغ علم الملائكة من الاملأ الاعلي اليها بغير واسطة واقامته تعالي حجة لنفسه علي الملائكة وجعله لهم بمنزلة الاستاذ وامره اياهم بالسجود لهم وسجودهم لله لاجله وهو اكمل لاحاطته بداير‌ة الوجود وجمعه بين الحق والخلق وظهوره بصورة الحق وصورة العالم بحيث لم يبق شئ من الحقائق العلمية والنسب الاسمائية الالهية والحقائق الكونية المظهرية الوجودية الا ظهر في مظهره الكلي وسري هو بذاته فيه وادرج في مقام الاكملية وهو مقام "او ادني".

(٨١/ب) واذا عرفت هذا فاعلم ان العقل الاول الذي هواول مخلوق هو اعلي الملأ الاعلي واقدمهم ورئيسهم ما عدا المهيمين منهم وهو حقيقة محمد (ص) فباعتبار ظهوره بصورة العقل الاول اولا وتقديم ا لله اياه علي الكل كان هو اعلي الملأ الاعلي. فاذا اعتبرت علو الملأ الاعلي كان (ص) باعتبار كونه العقل الاول اعلي منهم. لانه هو رئيسهم واذا اعتبرت علوه بظهوره بالصورة الجمعية الاسمائية والمظهرية الكلية في النشأة العنصرية (كان هو اعلي ايضا فهو بالعلوالذي حصل للملأ الاعلي والعلو الذي حصل للكمل من الاناسي في النشأة العنصرية). بل باعتبار ظهوره بالصورة الالهية وبروزه بالخلافة عن ا لله وتعينه في القطبية كان هو اعلي من الملأ الاعلي الذين كانوا تحت حكم العقل الاول من غير مفاضلة. لانه لا مرتبة في الامكان تقابل تلك المرتبة وثبتت سيادته علي العقل الاول ايضا. فانه اول مبايع له وقد اشبعنا الكلام في شرح *الفصوص* وفي "*رسالة المفاضلة الاسمي في تفضيل سيدنا محمد (ص) علي الملأ الاعلي*" في هذه المسألة فاطلبها له وبا لله التوفيق. ثم قال الناظم:

[المرتبة الثامنة عشر]

وبعدها الطبيعة المجردة عن استقصات لها محددة

وهذه مرتبة وسيعة منها وجود الجنة الرفيعة

والنار والدنيا وكذلك البرزخ وعالم الخيال فيما ارخوا

وعالم المثال قل والسمسمة فتلك اربع لواحد سمة.

اعلم ان مرتبة الطبيعة دون النفس في المراتب الوجودية وبعدها الهيولي ثم الجسم الكل ثم الشكل الكل ثم العرش كما ذكر. اي وبعد الارواح المهيمة مرتبة الطبيعة المجردة عن الاستقصات التي تحددها اي الطبيعة النورية العالية عن العناصر واركان الطبيعة السفلية الظلمانية وهي الحرارة واليبوسة والرطوبة والبرودة وهي معقولة غير موجودة بالوجود العيني لا عين لها في الوجود بل يظهرها الصور الظاهرة فيها فان النفس الرحماني لا يزال متوجها والطبيعة لا تزال تتكون صورا له.

كانت الطبيعة قابلة ومرأة الصور التي تظهر منها بواسطة النفس الرحماني ومنفعلة عن النفس الرحماني لظهور تلك الصور وتكونها فيها واما باعتبار كون النفس الرحماني مرأة للطبيعة وظهور الصور الطبيعة مع اعيانها القابلة فيه بحسب الاعيان تكون الطبيعة فعالة لتلك الصور في النفس الرحماني والطبيعة النورية العلوية وسيعة منها يظهر الجنة والنار والدنيا والبرزخ وعالم الخيال وعالم المثال والعالم الذي خلق من الفضلة التي بقيت من خميرة طينة ادم التي خلق الله منها النخلة وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء فمد الله في تلك الفضلة ارضا واسعة الفضاء اذا جعل العرش وما حواه والكرسي والسموات السبع والارضون وما تحت الثري والجنات كلها والنار في هذه الارض كان الجميع فيها كخلقة ملقاة في فلاة من الارض. وهذه الطبيعة النورية ظهرت وتعينت فيها جميع الصور الطبيعة النورية وصورة العرش والكرسي وصور عالم المثال والبرزخ والمحشر وصورة الدنيا والاخرة والجنة والنار. وانما محيطة بها وسارية فيها.

[المرتبة التاسعة عشر]

(٩١/أ) *ثم الهيولي حضرة التصوير تاسعة العرش بلا نكير*

منها تولدت جميع الصور تولد الامواج من ذي الابحر.

اي وتاسعة عشر المراتب الهيولي وهي حضرة التصوير اي تصوير الصور العلوية والسفلية وصور جميع الحقائق المعلومة والموجودة والمعدومة وليس له عين ظاهرة موجودة في الخارج. لانها معقولة في الذهن ووجودها عين بروز اعيان الموجودات قديمها وحادثها فيه فتظهر فيها الصور كظهور الامواج وتولدها من الابحر وظهور الابحر في صور الامواج الا ان البحر له عين موجودة ظاهرة في الحس من دون الامواج بخلاف الهيولي.

[المرتبة العشرون]

وتمت العشرون بالهباء من غير ما شك ولا امتراء

وهو مكان العالم الموجود لكنه حكمي لا وجودي

قد قام برحان الدليل العقلي عليه وانضاف اليه النقلي.

اعلم ان الجيلي جعل الهيولي مرتبة والهباء مرتبة اخري. وليس الامر كذلك. بل الهيولي الذي هو مرتبة رابعة من مراتب الوجود هو الهباء عينه سماه بذلك علي كرم ا لله وجهه. لان هذه الجعالة ما لها عين موجودة حسية بل هي معقولة في الذهن فهي منبعثة في جميع الصور الطبيعة التي ظهرت منها ولا تخلوا صورة من الصور الطبيعة منها. قال الشيخ رضي ا لله عنه في الباب السابع من الفتوحات "وخلق تعالي جوهرا دون النفس الذي هو الروح المذكور سماه الهباء. وهذه الاسمية نقلناها من كلام علي ابن ابي طالب رضي ا لله عنه. واما الهباء فمذكور في اللسان العربي. قال تعالي" فكانت هباء منبثا"(الواقعة ٦/٦٥). كذلك لما رأها علي ابن ابي طالب رضي ا لله عنه اعني هذه الجوهر منبثة في جميع الصور الطبيعة كلها وانها لا تخلو صورة منها اولا تكون صورة الا في هذه الجوهرة سماها هباء. وهي مع كل صورة بحقيقتها لا تنقسم ولا يتجزي ولا تتصف بالنقص بل هي كالبياض الموجود في كل ابيض بذاته وحقيقته ولا يقال قد نقص من البياض قدر ما حصل منه

في هذا الابيض"[٢٥] انتهي كلامه.

فالروح المتعين في المرتبة الرابعة من مراتب الوجود لقبوله الصور الظاهرة فيه وظهوره فيها سماه الحكماء "الهيولي" ومن جهة انبثاته في جميع الصور الطبيعة وعدم خلوهاعنه سماه علي ابن ابي طالب كرم ا لله وجهه بالهباء وسماه الشيخ رضي ا لله عنه بالعنقاء.

[المرتبة الحادية والعشرون]

والجوهر الفرد اخا الاطلاق حادية العشرين باتفاق

لانه اصل لكل الاجسام اصالة الحروف يا صاح للكلام

ايضا وكالنقطة للحروف وواحد المثين والالوف

وكل حال او مقام عرضا له وكل نسبة يسمي عرضا.

اي والحادية والعشرون من مراتب الوجود هي مرتبة الجوهر الفرد يا اخ (٩١/ب) الاطلاق لانه اصل للاجسام اصالة الحروف للكلمة والكلام. وهو كالنقطة بالنسبة الي الحروف المنبسطة منها وكالواحد بالنسبة الي المثين والالوف بانبساط الواحد في مراتب الاعداد الي المثين والالوف. فالجوهر قبل التركيب يسمي الجوهد الفرد وبعده يسمي الجوهر المركب وبعد الخلال التركيب وخلول انبساطه يسمي الجوهر البسيط والجزء الذي لا يتجزي. وكل حال او وصف او نسبة او حكم او مقام عرض له فهو العرض. لان الجوهر واحده القسمة في الصورة التي عرضت في الجوهر عرض وعليها يقع الخلع والسلخ فهو لا يبقي زمانين.

[المرتبة الثانية والعشرون]

وبعدها مرتبة المركبات ستة اقسام اتت متسعات

علمية عينية سمعية جسمية روحية نورية

اي وبعد مرتبة الجوهر الفرد مرتبة المركبات وهي تنقسم الي ستة اقسام مركبات علمية وهي

٥

---

[٢٥] ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٢٢-١٢٣.

عبارة عن صور المعلومات. لان كل صورة منهـا مركبة في العلـم مـن صـور اجزائهـا وجواهرهـا. ومركبات عينية فكان الاعراض التي تتواتر وتتوارد علـي الجواهـر اي عبـارة عـن كـل مركـب مـن اعراض كثيرة متواردة علي الجوهر بالحقيقة.

ومركبات سمعية فهي الكلمة التي تتركب من حروف كثـيرة يسـمعها الشـخص شيأ واحـدا كالنغم والالحان المسموعة من الاوتار او الخشب والحرير او النحاس او الشـعر او غـير ذلـك. واما المركبات الجسمانية فهي التي تدخل حكم الجسم الذي له الطول والعرض والعمـق. وامـا المركبـات الروحانية فهي كل مركـب مـن اجـزاء العـالم الروحـي كالمركبـات الـتي في عـالم المثـال وفي عـوالم السمسمة. واما المركبات النورانية فهي كالاجرام الفلكية التي تعبر عنها بالكواكب. فهي مركبة من اجزاء العناصر الاربعـة وهـي الحـرارة والـبرودة والرطوبـة واليبوسـة. وهـذا الـترتيب والتقسـيم مـن التخيلات الجيلية.

[المرتبة الثالثة والعشرون]

والفلك الاطلس بعد هذه فاسمع لما امليته وانتبه

وهو وجودي بغير لبس يدور كالدولاب تحت الكرسي.

اي ومرتبة الفلك الاطلس بعد هذه المرتبة في الذكر لا في الترتيب الوجودي. فاسمع لمـا امليتـه وانتبه. وهو فلك وجودي بغير لبس. لانه من عالم الخلق وهو يدور تحت الكرسي.

اعلم ان الفلك الاطلس هو فلك البروج التي هي تقديرات في الفلك الاطلس. وسمي بالاطلس لانه لا كوكب فيه وهو مماثل الاجزاء مستدير الشكل لا يعرف لحركتـه بدايـة ولا نهايـة وليـس لـه طرف. وهو بالنسبة الي الكرسي كخلقة ملقـاة في فـلاة وبينـه وبـين الكرسـي عـالم الرفـرف وهـي المعارج العلي. وهو منقسم علي اثني عشر قسما. فجعل الله في كل قسم ملكـا مـن الملائكـة وهـو رئيس ذلك القسم وعمر سبحانه هذاالفلك بالملائكة المقسمات وانشأهم علـي صـور مختلفـة وسمـوا باسماء صورهـم في عالمنا. فالملك الاول علي صورة ميزان وولاه الحكم في عـالم التكويـن ستة الاف سنة ثم ينتقل الحكم الي غيره. وهو عقرب الي ان انتهي اليه وولاه (٢٠/أ) الحكم في عـالم التكويـن خمسة الاف سنة. ثم ينتقل الحكم الي القـوس وولاه الحكـم في عـالم التكويـن اربعـة الاف سـنة ثـم ينتقل الحكم الي الجدي وولاه الحكم في عالم التكوين ثلثة الاف سنة.

ثم ينتقل الحكم الي دلو وولاه الحكم في عالم التكوين الفي سنة ثم ينتقل الحكم الي الحوت وولاه في عالم التكوين الف سنة ثم ينتقل الحكم الي الحمل وولاه الحكم في عالم التكوين اثني عشر الف سنة. ثم ينتقل الحكم الي الثور وولاه الحكم في عالم التكوين احدي عشرة الف سنة ثم ينتقل الحكم الي الجوزاء وولاه الحكم في عالم التكوين عشرة الاف سنة ثم ينتقل الحكم الي العرطان وولاه الحكم في عالم التكوين تسعة الاف سنة ثم ينتقل الحكم الي الاسد وولاه الحكم في عالم التكوين ثمانية الاف سنة ثم ينتقل الحكم الي السنبلة وولاه الحكم في عالم التكوين سبعة الاف سنة فكمل الفلك وكمل عالم التكوين.

فيكون المجموع من مدة دولة هاؤلاء الولاة من الملائكة ثمانية وسبعون الف سنة. وهذه المدة هي تمام دورة الفلك الاطلس والدورة الواحدة يوم واحد وهو اول فلك دار بالزمان وفيه حدثت الايام السبعة (الشهود)والسنون دور الليل والنهار. وكان اول حركة بالزمان بهذا الفلك فكان اول وجود الزمان بالميزان للعدل الرحماني في الاسم الباطن لمحمد (ص)كما قال "كنت نبيا وادم بين الماء والطين"[٢٦] ثم استدار بعد انقضاء دورة الزمان التي هي ثمانية وسبعون الف سنة ثم ابتدات دورة اخري من الزمان بالاسم الظاهر فظهر فيه جسم محمد (ص)ولذلك قال"ان الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق ا لله فيه السموات والارض الحديث. وظهر شريعته علي التعيين والتصريح لا بالكنانة واتصل الحكم بالاخرة فقال تعالي "ونضع الميزان القسط اليوم" (الانبياء ;٧٤/١٢)القيمة. قال الجيلي "وقد شاهدت في هذا الفلك فلكا صغيرا يدور سبعين الف مرة في مدة طبق الجفن وفتحه فسالت عن هذا الفلك الصغير فقيل لي هو فلك الان يعني كل دودةمن دورانه يسمي" انا"[٢٧] ولهذا قال الناظم:

دورته في رفع جفن مرة وخفضته سبعون الف دورة.

الضمير في دورته يعود الي ذلك الفلك الصغير في الفلك الاطلس لا الي الاطلس اي ودورة ذلك الفلك الصغير في الفلك الاطلس في رفع جفن جفضة مرة سبعون الف دورة.

[٢٦] العجلوني، كشف الخفاء، ج ٢، ص ١٣٢.

[٢٧] الجيلي، مراتب الوجود، ٣٢.

والسبعة الافلاك من ذي الدورة تدور كرة بعيد كرة

وهو من الطبيعة استفادا ذي الحركات واقتضي المراوا

وهكذا حتي يشاء الله ان يبلغ الكتاب منتهاه

امسك حتما باعث الطبيعة فيقف الكل بغير منعة

فعند ذا يبدو خراب العالم بقدرة الحي المريد العالم.

اي والفلك الاطلس هو المحرك لجميع الافلاك التي تدور بحركته من دورته تدور(٢٠/ب) الافلاك في جوفة كرة بعيد كرة. اي من حركته الطبيعية التي انبعث من الطبيعة تدور الافلاك التي في جوفه علي حسب اقتضاء طبائعها المختلفة بالدوراة المتباينة والحال ان دورته علي نسق واحد. وهو استفاد حركته المختصة به من الطبيعة واستفاد ايضا حركات سائر الافلاك التي تدور في جوفه بامداده اتاها واجرامه تحريكه علي سبله ومياكلها وتلك القوة الطبيعة التي استفادها الفلك الاطلس من الطبيعة هي مستفادة من النفس الرحماني المتعين في الطبيعة الذي منه تعينت الصور الطبيعة في الطبيعة.

لان النفس الرحماني باطن ومتعين والطبيعة ظاهر و تعين فلما تعين النفس الرحماني بالصور الطبيعة في الطبيعة وظهرت فيه تلك الصور الطبيعية كان هوعين الطبيعة. فكانت تلك الصورة الطبيعة التي استفادها الفلك الاطلس من الطبيعة قوة النفس الرحماني الممتد من العماء والغيب المطلق وهكذا لا يزال الفلك الاطلس مستفيدا من الطبيعة. والطبيعة ممتدة اياه الي ان يشاء الله ان يبلغ الكتاب التفصيلي الفرقاني منتهاه ما ذا شاء زوال العالم وزوال الافلاك التي تقبل الزوال امسك حتما باعث الطبيعة اي امسك حكم باعث الطبيعة عن الامداد فيقف الطبيعة عن الامداد فيقف بوقوعه جميع الافلاك فعند وقوف الافلاك والكواكب عن الحركات المختصة بها يبدو خراب العالم بقدرة الحي المريد العالم اي بارادة العالم الذي اراد بقاء العالم العنصري لاجل الظهور والشهود الي هذا الاجل المعلوم والحد المرسوم.

قال الجيلي "وهذا الفلك الاطلس هو المحرك لجميع الافلاك الدائرة بحركته وحركته منبعثة من الطبيعة علي نسق واحدة. ولهذا دام بقاء العالم مدة طويلة بارادة الله تعالي. ولو لم يرد بقاء العالم هذه المدة الطويلة لما جعل حركة الفلك الاطلس المحرك للافلاك منوطا بانبعاث الطبيعة. وهي لا تزال تنبعث الي ان يشاء الله تعالي زوال العالم فتسلب الطبيعة الانبعاث فيقف الفلك الاطلس ويقف

بوقوفه باقي الافلاك فتتأثر الكواكب وتقوم الساعة بامره"[٢٨]

اقول الفلك الاطلس من الافلاك المخلوقة من الطبيعة النورية العالية عن العناصر والعنصريات لا يطرأ له الفناء. لانه طبيعي ولا تنقطع عنه الافاضة من الطبيعة الكلية ولا يقف هو عن الحركة والدوران عنه خراب الدنيا وخراب الافلاك السبعة المخلوقة من العناصر التي تقبل الزوال وبعد خرابها ايضا. لانه كما دار منذ خلقه ا لله تعالي قبل خلق السموات السبع وافلاكها وقبل خلق الارض وصورها المخلوقة منها. كذلك تدور بعد خراب الدنيا وزوال السموات وتبديل الارض ولا يقف من دورانه ابدا. لانه طبيعي باق.

اعلم ان فلك البروج وفلك المنازل الذي هو ارض الجنة باقيان وما دونهما من الافلاك والسموات يخرب نظامه وتبدل صورته ويزول ضوؤكواكبه كما قال (١٢/أ) تعالي "يوم تبدل الارض غير الارض والسموات" (ابراهيم ٨٤/٤١). فما ذكر من السموات الا المعروفة ما السموات وهي السموات السبع لانها عنصرية. وفلك المنازل والفلك الاطلس وما فوقهما طبيعي باق.

[المرتبة الرابعة والعشرون]

وبعد هذه هديت الجو زهر غير وجودي كذلك قد شهر

وهو عبارة بغير مين عند جميع القوم عن بعدين

هما يكونان كما قد اشتهر بين غزالة النهار والقمر

فاحد البعدين يسمي ذنبا والاخر الرأس لكيما يحجبا

النيرين عن ظهور فيقع الكسف والخسف لنور قد سطع.

اي وبعد مرتبة الفلك الاطلس مرتبة الجو زهر. وهو كوكب حكمي لا وجود له بعينه. لانه عبارة عن بعدين يكونان بين الشمس والقمر فسمي احدهما رأسا والاخر ذنبا. فيحجبان الشمس والقمر عن ظهور فيقع الكسوف للقمر والخسوف للشمس. لان في الاول يكون الارض مبسوطة بين جرم الشمس وجرم القمر فيمنع القمر عن قبول نور الشمس فيقع الكسوف. لان نوره من نور

---

[٢٨] الجيلي، مراتب الوجود، ٣٢.

الشمس. وفي البعد الثاني يكون القمر مبسوطا بين الارض والشمس فتمنع الشمس ان يقع ظلها علي الارض فيقع الخسوف.

واعلم ان الجوزهر الذي ذكره الجيلي هنا ما هو من امهات المراتب واصولها بل هو امر حكمي لا وجود له. والمرتبة التي تلي الفلك الاطلس مرتبة فلك المنازل وهو هذا.

[المرتبة الخامسة والعشرون]

وبعد هذا الفلك المكوكب خامسة العشرين فيما ذهبوا

وهو المسمي فلك الافلاك منطقة البروج للافلاك

فيه جميع الانجم السيارة والثابتات يا ذوي الاشارة

الا النجوم السبعة المشهورة فكل نجم في سماء مذكورة.

اي وبعد مرتبة(الجوزهر) مرتبة الفلك المكوكب. وهي خامسة عشرين من المراتب الوجودية علي ما ذكر. وهو فلك الكواكب الثابتة في المنازل. وهي ثمانية وعشرون منزلة وهو الفلك المسمي بفلك الافلاك. لانه محيط بالافلاك السبعة المختصة بالسموات السبع وجميع الافلاك الجزئية المختصة بالكواكب والانجم. وهو منطقة البروج للارواح التي تنزل في صور الكواكب في المنازل المقدرة فيه ولجميع الكواكب الثابتة والسائرة ما عدا السبعة السيارة التي في السموات السبع في هذا الفلك جميع الانجم السيارة والثابتة غير النجوم السبعة المشهورة التي كل نجم منها في سماء وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة والكاتب والقمر.

وهذه الكواكب السبعة السيارة تنزل في هذه المنازل وهي ثمانية وعشرون منزلة من اجل حروف النفس الرحماني وهي الشرطين. والبطن والثريا والديران والهقعة والهنقة والزراع والنشرة والطرف والجهر والحربان والصرفة والعوا والسماك والحفر والزبانا والاكليل والقلب والشولة والمقائم والبلوة وبعد الزابح وسعدبلع وسعد السعود وسعد الاخبية والفرغ المقدم والفرغ المؤخر والرشا فيترحيل الكواكب○ السبعة في هذا المنازل ربط ا لله الانفعالات في هذا العالم وحمل هذا الفلك قوة ما فوقه من الاطلس (١٢/ب) والكرسي والعرش. لانه مولد عنه فمن قوة العرش في هذا الفلك كان اهل الجنة وهم اهل هذا الفلك المكوكب يقولون لشئ "كن" فيكون. وكم قوة الكرسي كان

لكل انسان فيه زوجتان ومن قوة الفلك الاطلس غـابت انسـانيته في ا لله فكونـت عنـه الاشـياء ولا تتكون الا عن ا لله وغابت ربوبيته في انسانيته. فالتذ بالاشياء وتنعم واكل وشرب ونكح فهـو خلـق حق فجهل كما جهل الفلك الاطلس. لانه لا يعرف لحركته بداية ولا نهايـة. وهـذا الفلـك سـطح الجنة وسقف جهنم وهو والفلك الاطلس والكرسي والعرش والجنات باقية ثابتة بصورها وجواهرها وذواتها. واما ما دونه من الافلاك والسموات فخرب نظامها ,تبدل صورتها ويزول ضوؤ كواكبها دون جواهرها وذواتها.

[المرتبة السادسة والعشرون]

سادسة العشرين يا منابع عنلهم هي السماء السابع

وهي سماء زحل فيما ذكر من جوهر اسود كالليل العكر

فيها الرسول السيد الخليل صلي عليه الملك الجليل.

اي وسادسة العشرين من المراتب هي السماء السابع وهـي سمـاء زحـال اي صاحبهـا زحـل. فهي من جوهر هذه السماء اسود كالليل المظلم وهي مظهر الاسم الرب من خلاصة العنصر البـارد اليابس. وفيها مقام سيدنا ابراهيم الخليل عليه السلام ونظير الفلك السابع الذي صاحبه زحل النفس والقوة العلمية. وهذا الفلك معبر الفلك الكواكب الثابتـة وعمـر ا لله بعـالم الجـلال وفي هـذا الهـواء اسكن مالكا خازن النار وعزرائيل وفيه سدرة المنتهي قبل مسافة دورها مسيرة اربعة وعشرين الـف سنة وخمسمائة عام.

[المرتبة السابعة والعشرون]

سابعة العشرين يا ذالنظر سماء موسي وهي مستوي المشتري

جوهر هذه هديت ازرق شديدها تحار فيه الحدق.

اي والمرتبة السابعة والعشرين من مراتب الوجود هي السماء السابعة وهي مسـتوي المشـتري وفيها مقام موسي عليه السلام قيل جوهر هذه السماء ازرق تحار فيه الحدق عند النظر لشدة زرقها. فهي من خلاصة العنصر الحار الرطب وهي مستوي الاسم العلام. قيل مسـافة دورهـا مسـيرة اثنـين

وعشرين الف سنة وستين سنة وثمانية اشهر ونظير الفلك السادس والمشتري في الانسان مؤخر الدماغ والقوة الذاكرة.

[المرتبة الثامنة والعشرون]

ثامنة العشرين بالتمام منزل يحيي وسماء بهرام

ولونها احمر قان كالدم وان شئت قلت كلون العندم.

اي والثامنة والعشرون من مراتب الوجود بالتمام سماء بهرام وهو المريخ وهي مقام يحيي عليه السلام. وهي مظهر الاسم القاهر القوي الشديد وطبعها حار يابس ولونها احمر. فان كالدم وان شئت قلت كدم الافوين. قيل مسيرة دورها سبعة عشر الف سنة وثلث مائة سنة وثلثة وثلاثون سنة ومائة عشرون يوما. ونظير الفلك الخامس والاحمر في الانسان اليافوج والقوة العاقلة.

[المربة التاسعة والعشرون]

تاسعة العشرين يا صحابي سماء ادريس بلا ارتياب

فلك سماء الشمس وهي رابعة فكن مريد الصدق مثل رابعة

ولونها اصفر مثل الذهب فاقبل نقود اقد اباها الذهبي.

(٢٢/أ) اي والتاسعة والعشرون من مراتب الوجود يا اصحابي سماء ادريس عليه السلام بلا ارتياب. وهي سماء الشمس وهي سماء الرابعة قلب الافلاك ومركزها علية يدور رحي عالم الافلاك. وهي مظهر لاسم المحيي ولون الشمس اصفر مثل الذهب. فاقبل مني نقودا قد اياها الذهبي اي كرهها امتنع من قبولها. والذهبي هو المحدث الذي انكر علي الصوفية ونظير الفلك الرابع والشمس في الانسان وسط الدماغ والقوة المفكرة. قيل مسافة دورها مسيرة سبعة عشر الف سنة وخمس مائة عام.

[المرتبة الثلاثون]

ثم الثلاثون سماء الزهرة ولونها قالوا شديد الحضرة

وهي سماء يوسف فيما رؤوا ومن عووابالنكر مثل من عووا.

اي والثلاثون من مراتب الوجود هي سماء الزهرة ولونها شديد الحضرة. وهـي سماء يوسف عليه السلام فيما روي عن النبي عليه السلام ومن صاح بالانكار علـي القـوم مثل صياح الكلاب فاين صياح البوم والغراب من الحان الهزار وهديد العقاب يا اولي الالباب. وهي مظهر اسم الجميل واللطيف والودود. وهي مخلوقة من خلاصة العنصر فهي الباردة الرطبة ومسافة دورها مسيرة خمس عشرة الف سنة وثلثين سنة ومائة وعشرين سنة. ونظير الفلـك الثالث والرهـرة في الانسـان الروح الحيواني والقوة الوهمية.

[المرتبة الحادية والثلاثون]

وبعدها خلي سماء الثانية فاسمع علو ما مثل خود غانية

سماء نوح ذالجناب الارفع كوكبها عطارد فاسمع وع

لونها يا صاح قالوا اشهب ان صح ما قالوا فما ذا عجب.

اي وبعد هذه المرتبة يا خلي مرتبة السماء الثانية فاسمع مني علو ما مثـل خـود غانيـة اي مثـل المراه الحسني المستغنية بحسبها عن الزينة. هي سماء نـوح صاحب الجنـاب الرفيـع وكوكبهـا عطـارد فاسمع ما اقول واحفظه في قلبك. قالوا ان هذه السماء اشهب اللـون وهـي مستوي الاسـم البـاري والمحصي والحكيم والسريع الحساب وطبعها ممزوجة. ونظير الفلك الثاني والكاتب في الانسان مقدم الدماغ والقوة الخيالية ودورها مسافة ثلاثة عشر الف سنة وثمانيـة سـنة وثلـث وثلاثـين سـنة ومائـة وعشرين يوما.

[المرتبة الثانية والثلاثون]

وبعد هذه سماء القمر جوهرها ابيض مثل الجوهر

وهي سماء ادم ابو البشر صلي عليه ا لله مع ذوي البشر.

اي وبعد هذه المرتبة مرتبة سماء القمر. جوهرها ابيض شعاف مثل الفضة وهي سماء ادم عليه السلام اي اسكنه ا لله فيها. وهي مستوي الاسم المبين والخالق (وطبعها باردة رطبة) خلق ا لله فيها الانسان الفرد واسكن فيها ادم وهو اصل هذا النوع. لان الانسان سريع التغيرات في باطنه كثير الخواطر تتقلب في باطنه في كل لحظة تقلبات مختلفة. لانه علي الصورة الالهية وهي سبحانه كل يوم هو في شأن. وهو صغير الحجم لطيف الجرم سريع الحركة. فاذا تحرك تحرك به جميع العالم واستدعي بفلك الحركة توجه الاسماء الالهية عليه و لم يكن في الافلاك اصغر من فلك سماء الدنيا. ولصغره كان اسرع دورة. (٢٢/ب) فان حركته اسرع الحركات الفلكية فناسبت سرعة سيره سرعة خواطر الانسان ومسافة دوره احد وعشرون الف سنة. ونظير الفلك الاول والقمر في الانسان الجوارح التي تحس والقوة الحسية.

واذا عرفت هذا فاعلم ان النبي (ص) قال "ان ادم في السماء الدنيا وعيسي في الثانية ويوسف في الثالثة وادريس في الرابعة وهرون في الخامسة وموسي في السادسة وابراهيم في السابعة."[٢٩] فعين (ص)لكل واحد من الانبياء المذكورين سماء. وذلك للمناسبة بينهم وبين السماء التي خص كل واحد منهم بها.

قال الامام المحقق والوارث الكامل المدقق صدر الملة والدين القونوي في الفكوك "ومن البين ان ارواحهم غير متحيزة. فليس المراد عن ذلك الا التنبيه علي قوة نسبتهم من حيث مراتبهم وعلو مهم واحوالهم ومراتب اممهم الي تلك السماء التي كانت احوالهم منا صور احكامها اعني احكام المراتب والسموات."[٣٠] تم كلامه.

اقول ان تعين روح كل واحد من تلك الرسل في سماء من السموات السبع وان كان من جهة قوة نسبتهم الي تلك السموات التي فيها مقاماتهم. ولكن لا يلزم من هذا ان يكون ارواحهم

---

[٢٩] البخاري، الصلاة، ١، الحج، ٧٦، أنبياء، ٥.

[٣٠] القنوي، الفكوك، لم أعثر على الصفحة.

غير متحيزة ويكون مجردة عن المادة والصورة. لان السموات السبع عنصرية وصور عمارها من الملائكة ايضا عنصرية والكل من ملائكة السموات السبع وما فوقها من ملائكة الكرسي والعرش اصحاب مقامات معلومة كما قالت"وما منا الا له مقام معلوم" (الصافات ٤٦١/٧٣).

والتعين بالمقام المعلوم لا يكون الا بعد التلبس بصورة ذلك المقام سواء كان ذلك المقام عنصريا مثل السموات السبع وطبعها مثل العرش والكرسي وما فوقهما.

فاذا كانت ارواح الملائكة هذه المثابة فارواح الانبياء والرسل الذين انتقلوا من هذه النشأة الحسية الدنيوية اولي بذلك. لانهم وان تجردوا بالموت او الانسلاخ عن الصورة البشرية الحسية العنصرية. ولكن تلبست ارواحهم وظهرت في صور مركبة من جوهر هذه النشأة في مزاج الفلك الذي عينت فيه مقاماتهم في البرزخ او في المراح الدار التي ينتقل اليها في الاخرة فارواحهم اذا فارقت هذه النشأة الدنيوية لا تتجرد عن الصورة مطلقا حتي يكون غير متحيزة.

فكون كل واحد من الرسل المذكرين في الحديث في السماء التي فيها كان مقامه المعلوم بروحه وصورته البرزخية والمثالية وكونه ظاهرا متقلبا في صور جميع العوالم الحسية ككون روحه متعينا في هذه الصورة البشرية الحسية وكونه متقلبا في جميع الصور العالم. وكيف لا يكون الانبياء المذكورون بصورهم التي ظهرت فيها ارواحهم وتميز بعضهم عن بعض وسمي واحد بادم والاخر بعيسي الي اخرهم متحيزين بصورهم التي اقتضت التلبس بالسماء التي خصوا بها وملائكة العرش والكرسي وملائكة عالم الطبيعة والارواح الخارجة عن عالم الطبيعة ارواح متحيزة.

قال الشيخ رضي الله عنه في عقلة المستوفز "ثم انه عز وجل اوجد دون هؤلاء الارواح بتجلي اخر (٣٢/أ) ليس الاول ومن غير تلك المرتبة فخلق ارواحا متحيزة في ارض بيضاء وخلقهم عليها وسميهم فيها بالتقديس والتسبيح."[31] انتهي كلامه. فاذا وقع التحيز في الارواح في الارض النسبية الخارجة عن عالم الطبيعة فكيف لا يقع التحيز للانبياء بصورهم التي فارقت ارواحهم بهذه النشأة الدنيوية وظهرت وتعينت في السموات السبع المحدودة والمحصورة بالعرش والكرسي والفلك الاطلس وفلك المنازل. فلذا عبر النبي عليه السلام عن تلك الصور بادم وعيسي ويحيي وغيرهم. ولو تجردت ارواحهم عن تلك الصور صارت ارواحا غير متحيزة وما كان نقال لها ادم وعيسي وغيرهما فافهم. (اي عن الصورة التي بها فارقوا النشأة الدنيوية وبها وقع التحيز بينهم والاختصاص

[31] ابن العربي، عقلة المستوفز، لم أعثر على الصفحة.

بالسماء التي تعينوا فيها وتلبسوا بها.

[المرتبة الثالثة والثلاثون]

وبعد هذه الكرة النارية منها تثور الحركة الفعلية

في عالم التكوين والفساد بالقول والتأثير والايجاد.

اي وبعد هذه المرتبة مرتبة الكرة النارية التي يلي سماء الدنيا منها تثور الحركة الفعلية في عالم التكوين والفساد بالقول من الله والتأثير والايجاد. لان النار لها القوة الفعلية المؤثرة في العالم. فتسخن المعدن الذي هو التراب والماء. فاذا اجتمعت حرارة النار ورطوبة الماء ظهرت صورة الحيوة فتسري الحيوة في المعدن والنبات. فظهر التأثير والتكوين في العالم. لان النار بوجه اقوي الاركان ثم الماء. فان النار تسخن الهواء والماء والتراب والماء ايضاله اثر في الهواء والتراب فيرد الهواء ويزيد في رطوبته ويرطب التراب ويزيد في برودتها. وهذا بوجه ونسبة ماهو من جميع الوجوه.

وقال الجيلي "وكان هذا الفلك مؤثرا في العالم الارضي. لانه حاولا قوي الاستقصات الاربع اذ طبعه الحرارة واليبوسة والتأثير لهما في الباقيات. لان الحرارة اقوي من البرودة واليبوسة اشد من الرطوبة. فجمع هذا الفلك هذا القسمين القوتين في اقسام العناصر فصار مؤثرا "[٣٢] انتهي كلامه.

والامر ليس كذلك. لان الحرارة ما هي اقوي من البرودة من جميع الوجوه. فانه كما تؤثر الحرارة في البرودة كذلك تؤثر البرودة في الحرارة فيزيلها. وكذلك اليبوسة ما هي اشد في الرطوبة من جميع الوجوه. لان الرطوبة تؤثر ايضا في اليبوسة فتدفعها ولان النار التي لها الحرارة واليبوسة تؤثر فيها الماء الذي له الرطوبة والبرودة والتراب التي لها البرودة واليبوسة فيطفأن النار والهواء اقوا من الكل كما جاء في الحديث وسنذكره ان شاء الله في كرة الهواء. فلا تكون هذا التأثير والقوة في الاستقصات الا بوجه واعتبار. وان كانت الحرارة والبرودة فاعلتان واليبوسة والرطوبة منفعلتان لان اليبوسة انفعلت عن الحرارة والرطوبة عن البرودة فما بقي لترجيح تأثير النار في باقي العناصر من جميع الوجوه ووجه يلي بوجه واعتبار. وهو وجه اجتماع حرارة النار ورطوبة الماء في المعادن والنبات والحيوان وباقي الصور العنصرية في عالم التكوين بين السماء (٣٢/ب) والارض والتأثير

---

[٣٢] الجيلي، مراتب الوجود، ٣٦.

الحرارة في الرطوبة وانتشاء الحيوة السارية في عالم التكوين بينهما.

ولكن علي ما يقتضيه العقل العاشر الفعال اما النقل

فانه دل علي انفراد مولي الوري به وذا اعتقادي.

اي انبعاث الحركة الفعلية في عالم التكوين من الكرة النارية علي ما يقتضيه العقل العاشر الفعال ويعطي. فانه يري تأثير النار في الاشياء التي فيها القابلية للتأثير عنها ويشاهد بالتجربة حدوث الاشياء بالحرارة ويوقف ظهورها عليها. فيسند التأثير اليها من جهة الحرارة التي اودعها ا لله تعالي فيها. وجعلها سببا لذلك التأثير فالعقل محتجب عن رؤية السببية فيضيف التأثير الي النار فنقول هي تؤثر في عالم التكوين.

واما النقل القرائني وهو قوله تعالي "كن فيكون" (النحل٤/٦١). وقوله "فعال لما يريد" (هود ١١/١٠٧) وقوله "ويخلق ما يشاء "(آل عمران ٣/٧٤) دل علي انفراد مولي الوري بالتأثير. وهذا اعتقادي. فانه خالق الصور المنشئية بين السماء والارض بترتيب الاسباب التي احال ظهور الامور عليها كما خلق الانسان من نطفة منشئية بين الذكر والانثي وجعلهما سببا لظهوره في عالم الكون والفساد. لانه عالم الاسباب ويعطي بغير الوسائط والاسباب عند رفع الحجب والاغطية بين العبيد وحضرة رب الارباب.

[المرتبة الرابعة والثلاثون]

وبعد هذا الفلك المأثور كرة ذالهواء يا بصير.

اي وبعد هذا الفلك المأثور كرة الهواء اي ركن الهواء وهو بين النار والماء وطبعه حار رطب. لان الحرارةمن النار والرطوبة من الماء. فثقل الرطوبة بمنعه ان يكون بحيث النار والحرارة تمنعه من النزول ان يكون بحيث الماء. فلما تمانعا لم يبق الا ان يكون بين النار والماء لانهما يتجاذبانه علي السواء وهي مأمورة. قال تعالي" فسخرنا له الريح" (ص ٨٣/٦٣) يجري بامره رخاء حيث اصاب ولا يسمي الهواء ريحا الا اذا تحرك وتموج وهو ركن اقوي من الماء والماء اقوي من النار والنار اقوي من الحديد والحديد اقوي من الجبال والجبال اقوي من الارض بوجه واعتبار. وليس ثم شئ اقوي من الهواء الا الانسان حيث تقدر علي قمع هواه القوة الصورية الالهية التي خلق عليها.

عن انس بن مالك عن النبي (ص) قال "لما خلق ا الله الارض جعلت تميد فخلق الجبال فقال بها عليها فاستقرت فعجبت الملائكة من شدة الجبال وقالوا يا رب هل من خلقك شئ اشد من الجبال قال نعم الحديد. فقالوا يا رب فهل من خلقك شى اشد من الحديد قال نعم النار. فقالوا يا رب فهل من خلقك شئ اشد من النار قال نعم الماء. فقالوا يا رب فهل من خلقك شئ اشد من الماء قال نعم الريح. قالوا يا رب فهل من خلقك شئ اشد من الريح قال نعم ابن ادم تصدق بصدقةبيمينه يخفها من شماله. "هذا حديث غريب.[٣٣]

[المرتبة الخامسة والسادسة والثلاثون]

وبعد هذه الكرة المائية والكرة الترابية الكونية

(٤٢/أ) اي وبعد هذه المرتبة رتبة الكرةالمائية اي مرتبة الكرة الماء وهو بين التراب والهواء وطبعه بارد رطب. قال ا الله تعالي "وجعلنا كل شئ من الماء حي". وبعدها مرتبة كرة التراب وهي اول مخلوق من الاركان ثم الماء الهواء ثم السموات وطبعها بارد يابس وهي ذات قول ومانة وطاعة وعلم وعقل. وهي محل التكون المعادن والنبات والحيوان والانسان وجعلها ا الله تعالي حضرة الخلافة والتدبير وحضرة الخليفة. فهو محل نظر الحق وسخر في حقها جميع الاركان والافلاك والانوار والاملاك وانبت فيها من كل زوج بهيج ذكر وانثي.

اعلم ان ا الله خلق السماء الاولي وهي سماء القمر علي الطبع الماء باردة رطبة فجعل بينها وبين النار منافرةطبيعية حتي لا يستحيل نارا فيعطل ما يراد بهامن التحريك والادوار في الاركان. وجعل بين كل ركن من هذه الاركان مناسبة من وجه بها يقع المجاورة بينها ومنافرة من وجه بها يقع التمييز بينها. وجعل المنافرة الكلية بين بعضها كالنار والماء فلم يتجاورا وكذا بين الهواء والتراب.

فلهذا جعل النار التي لها الحرارة واليبوسة تحت سماء القمر التي طبعها بارد رطب يلي الهواء والنار من جهة الحرارة التي في النار والهواء. فان الهواء طبعه حار رطب فالحرارة تجمع بينهما ويلي الماء الهواء من جهة الرطوبة التي في الماء. لان طبع الماء رطب بارد. فالرطوبة تجمع منها ويلي التراب

---

[٣٣] لم أعثر على هذا الحديث فى المراجع.

الماء من جهة البرودة التي في التراب لان طبعها بارد يابس. فالبرودة تجمع بينهما. فلما كانت المنافرة الكلية بين النار والماء وهذه الهواء والتراب جعل الحق بينهما وسائط فجعل الهواء بين النار والماء من جهة الحرارة التي في الهواء ومن جهة رطوبته فانه بالحرارة يناسب النار التي لها الحرارة واليبوسة وبالرطوبة يناسب الماء الذي له الرطوبة والبرودة وجعل الماء بين البهواء والتراب. فان الماء تناسب الهواء بما فيه من الرطوبة ويناسب التراب بما فيها من البرودة فتستحيل الارض ماء والماء هواء والهواء نارا والنار ترابا بغير واسطة. وكذا يستحيل الارض هواء والهواء ارضا بواسطة الماء وكذا الماء اذا اراد ان يستحيل نارا والنار هواء. فلا بد ان يستحيل هواء وترابا. يستحيل الماء نارا والنار ماء فلا بد بين المتجاورين من مناسبة اما ذاتية اي بغير واسطة او بواسطة.

[المرتبة السابعة والثلاثون]

وبعد هما مرتبة المعادن جامعة لحسن واحسن.

اي وبعد مرتبة الماء والتراب مرتبة المعادن وهي جامعة لحسن من الجواهر كالمرجان والفضة والزمرد واحسن منها علي انواعها كاللؤلؤ والجوهر والدر والياقوت والذهب وغير ذلك.

اعلم ان المعدن اعم من ان يكون حسنا واحسن او حسيسا مثل الكبريت والحديد والرصاص والنحاس والقار والقطران وكل منتن او ما كان غير ذلك (٤٢/ب) من الاشياء التي تكونت في معادنها. ثم اعلم ان المراد من المعدن هو جوهرة الارض وقوتها التي تصلح لتكوين الاشياء فيها سواء كان المعدن معدن الجواهر المنشئية فيه او معدن النبات الذي له النمو الطبيعي.

قال الشيخ رضي ا الله عنه في عقلة المستوفز "وما زال التكوين ينزل الي ان وصل الي الارض. فاول تكوين في الارض المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان. فاذا عرفت هذا فاعلم ان الجماد والمعدن اعلي في المعرضة الالهية وادوم علي الفطرة الذاتية ليس فيه تغيير عن جبليته الاصلية كامل القبول والانقياد لكل ما تصرف فيه متصرف عليم بمصارف تصريفه بلا تأب منه فهو متحقق بالذات والمرتبة والوجود عارف بانه لا متصرف الا ا الله فهو مستسلم ومنقاد اليه تعالي بالذات والمرتبة والوجود لو وجدت تلك الصفات الجمادية في الانسان كمل وجوده وتحقق بالمعرفة الربانية والعبودية الذاتية التي هي المراد الالهي منه. لان الخلافة اختصت بالارض فلا تظهر الخلافة الالهية الا

في الذلة التي هي صفة الارض ولا ذلة اشد من العبودية المختصة فافهم.[٣٤]

[المرتبة الثامنة والثلاثون]

وبعد هذا يا اخ الصلاح الجسم النامي بلا مزاج.

اي وبعد مرتبة المعدن مرتبة النبات وهو الجسم النامي اي له النمو الطبيعي والنبات انـزل مـن المعدن بمرتبته. وهو النمو. لان المعدن هو الجسم المركب مـن الجواهـر البسـيطة. هكـذا قيـل ولكـن باعتبار نمو الجواهر في معادنها لا يختص النمو بالنبات. بل يشمل المعـدن ايضـا وكـانت الجواهـر في المعادن ايضا من النبات بل الفرق بين المعدن والنبات هو ان المعدن له النمو ولكـن في مقامـه ومنعـه ويدل عليه لفظ المعدن وان النبات له الظهور من المعدن والنمو الظاهر.

وهذا الاعتبار كان المرجان برزخا بين المعـدن والنبـات. والوجـه الاخـر ان المعـدن هـو محـل لتكون الجواهر ونموها في الدرجة الاولي وان النبات هو جسم نامي ظاهر من المعدن بالنمو الطبيعـي الاسرع في الدرجة الثانية من نمو المعدن في الدرجة الاولي وكون النبات انزل من المعدن بدرجـة هـو ان النبات باعتبار نزوله من التراب العلوية وعبوره علي الاركان الاستقصية وعلي مرتبة المعـدن فهـو انزل منه واقرب من المرتبة الانسانية. لان المراد من النزول عـن المراتـب الوجودية هـو الوصـول الي اكمل المراتب الشهودية وهو الرتبة الكمالية الانسانية. واما باعتبـار اخـر فالنبـات انـزل مـن المعـدن والمعدن اعلي منه. لان المعدن علي الفطرة الاصلية والعبودية الذاتيـة لا حركـة لـه مـن ذاتـه بخـلاف النبات. فان له النمو الطبيعي والحركـة الطبيعيـة في الجهـات. ولهـذا قـال الشـيخ رضـي ا لله عنـه في الفصوص "فلا فلق اعلي من جماد وبعده نبات علي قدر يكون واوزان."[٣٥]

---

[٣٤] ابن العربي، عقلة المستوفز، لم أعثر على الصفحة.

[٣٥] ابن العربي، فصوص الحكم، لم أعثر على الصفحة.

٥

[المرتبة التاسعة والثلاثون]

وبعد هذا الحيوان وحده وحقه جسم ونام بعده

له تحرك كذا اراده فافهم رزقت العلم والسيادة.

اي وبعد المرتبة النباتية مرتبة الحيوان وحده عند العقلاء بانه هو الجسم (٥٢/أ) النامي المتحرك بالارادة. فالحيوان انزل من النبات واقرب منه الي الصورة الانسانية. لانه ذو حياة حسية وحركة ارادية. فهو انزل مرتبة من النبات لعدم الحركة الحيوانية والصفات البهيمية فيه ولزيادة الاستسلام والانقياد وعدم التصرف فيه بنفسه والكل اعرف من الانسان الحيوان واعلي. لانه بنزوله الي اسفل الدائرة من الوجود وظهور الصفات الكونية والاخلاق الطبيعية السفلية فيه اكثر من الظهور الذي فيها. كما قال تعالي "لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين. الا الذين امنوا وعملوا الصالحات"(التين; ٥٩/ ٣, ٤)كان انزل من الكل.

اعلم ان ما اعطاه العقل المنور والشرع المطهر من الادلة هو ان جميع الموجودات عند اهل الكشف حي ناطق عاقل عالم. قال ا لله تعالي "يسبح لله ما في السموات وما في الارض"(الجمعة ١/٢٦) وقال وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم". (الاسراء ٤٤/٧١) ولا يسبح الا حي عالم بمسيحة الذي هو خالقه. فحيثما وجد الاصل وهو الوجود والحيوة ووجد فيه جميع لوازمه كالعلم والعقل. لان الحق سار باحديته في كل موجود. وهو عين حياته وعلمه الا ان المحل اذا لم يبلغ التسوية الانسانية اعني الاعتدال الموجب لظهور العقل والادراك بقي الحيوة والادراك فيه في الباطن ولا تظهر علي المحل فلا حس له ولا شعور في الظاهر مثل الانسان الذي بلغ التسوية الكلية لظهور الحيوة والادراك والجماد والنبات والحيوان ذو حياة وادراك ونطق في الباطن الا ان ا لله تعالي اخذ بابصارنا واسماعنا عن ما هم عليه من النطق الا في النادر بالكشف والاطلاع علي مرتبة نطقهم وقد تظهر النطق فيهم عند اقراب الساعة كقوله عليه السلام "ولا تقوم الساعة حتي يتكلم الرجل فخذه بما فعله اهله." "ويقوم القيامة كما ورد ان المؤذن يشهد له مدي صورته من رطب ويابس."[٣٦]

[٣٦] لم أعثر على هذا الحديث فى المراجع.

٥

[المرتبة الاربعون]

تمام الاربعين يانسان   عين الوجود الجامع الانسان

فهو لعمري انزل المراتب   لكنه اعلي لما له ح سبي.

اي الاربعون من مراتب الوجود هو للانسان الجامع الذي هو عين الوجود ومظهر حضرة الجمع والجود. فهو لعمري انزل المراتب الوجودية واسفل الجسوم الطبيعية لوقوعه في اسفل الدائرة وجمعه بين جميع الصفات الخلقية الباطنةوالظاهرة. ولكنه اعلي من الكل لعروجه بالايمان والاعمال الصالحة وصعوده بالاخلاق الطاهرة والارواح الطيبة الي حضرة الواحدية وتنزهه فيها بالتنزه الكلي والتجلي الجمعي العلي واستكماله دائرة الوجود بوصوله الي حضرة الجمع والجود وحضرة الاطلاق عن القيود.

وكلما شاهدته في الخارج   من ساكت او ساكن او دارج

كذلك ما سمعته من معني   حقيقة او وصف ذات تعني

فهو عبارة عن الانسان   المظهر الكامل للرحمن.

اي وكل ما شهدته في الخارج عنك اي في العالم الكبير صورة من (٥٢/ب) ساكت او ساكن او دارج او نازل او عارج من الصور الحسية الشهادية في العالم وكل ما سمعته من معني حقيقة او وصف ذات تقصد فهو عبارة عن الانسان الكامل المظهر للرحمن المتجلي بالتجلي الوجودي العام في جميع الحقائق الممكنة والصور الحسية. وذلك لان جميع هاتيك الصور المشهودة في حضرة الامكان والمظاهر الموجودة في حضرة الحدثان انما خلقت من النور المحمدي والروح الكلي الاحمدي وظهرهو وتجلي في تلك الصور. ولان المراد والنتيجة منها هي الصورة الانسانية الكمالية التي فيها تظهر الصورة الالهية والاسمائية وبها يحصل الجلاء والاستجلاء الكلي والظهور التجلي الجمعي العلي بل الانسان هو الظاهر في جميع الصور الخلقية والنشأة العلوية الروحية والسفلية الحسية كلها.

وهو لعمري الذات والصفات   والعرش والكرسي والسموات

والقلم الاعلي ولوح يكتب   فيه علوم الحق مما يهب.

اي ولعمري الانسان الكامل الذي قصدته الاسماء الالهية والاعيان الغيبية وجمعت مظهريته

الكلية بين الصورة الالهية وبين الصورة الامكانية هو مظهر الذات الموجدة والصفات الذاتية اي الاصلية والتالية وهو العرش والكرسي والسمات اي العلامات وهو القلم الاعلي باعتبار كون صورها مخلوقة منه وباعتبار ظهوره في صدرها وهو لوح الهي يكتب فيه علوم الحق مما يهب له من الاعطيات الالهية والالقاأت الغيبية وهو من جهة باطنة مظهر للتجليات الذاتية والصفاتية ومن جهة ظاهرهجامع لجميع الصور العلوية من العرش والكرسي والقلم الاعلي واللفح المحفوظ.

وهو ايضا ملك مقرب وهو جني قطيع مرهب

وهو السموات مع الكواكب وما يري من شاهد وغائب.

اي وهو ايضا ملك مقرب يكون صورهم مخلوقة منه وبظهوره بصورهم او وهو ملك مقرب بالطهارة والنزاهة التي في ذاته وهو جني قطيع مرهب بالصفات السفلية المبعدة عن جانب الحق وذاته. وهو ايضا جامع بصورته الحسية السموات والكواكب وما يرا من شاهد وغائب في جميع الصور العلوية السماوية والصور السفلية الارضية.

والعالم الدنيوي والاخراوي وعالم وما حوي والحاوي

وهو القديم عندنا والحادث والخلق والحق تعالي باعث.

اي وهو العالم الدنياوي الظاهر وهو العالم الاخروي البرزخي الباطن وهو عالم بكل شئ وهو الحاوي لكل شئ وهو عين حواه من الاشياء باعتبار انبعاث صورها منه واعتبار ظهوره وتعينه فيها. وهو القديم بحقيقته وذاته وهو الحادث بوجوده وصورته وهو الخلق بحسب الصورة والحق بحسب الحقيقة.

لله در عالم تحرير يعرف نفسه بلا نكير.

اي لله الدر العالم التحرير الجامع بين الرق والتحرير الذي عرف وجوده (٦٢/أ) المتعين بالتعين الحسي العيني المتضمن للجسم البشري والروح النوري الغيبي صورة قائمة بالروح المنفوخ كالظل الممدود الذي تعين فيها من النفس الرحماني والتجلي الذاتي الوحداني الغير المحدود وشاهد جميع الصور الحسية والاشخاص الخلقية في عالم الامكان مظاهر ومرائ للتجلي الغيبي والنفس الرحماني المختص بحضرة اسم الرحماني فلا يري للغير وجودا بل يشاهد الكل عن الوجود قعودا وعلي الوحدة ادلة وشهودا.

والحمد لله علي التوفيق لاجل ماهدي من التحقيق.

اي والحمد لله علي ما اعطاني التوفيق لما اهدي لي من بيان المراتب والتحقيق ورزقني سواء السبيل من حضرة الجمع والاجمال الي عالم الفرق والتفصيل فبينت المراتب الوجودية والمنازل الشهودية الي حضرة الجمع والجود وحضرة الفتح الاطلاق والشهود.

ثم صلاته علي مرتبته محمد وصحبه وعترته

اي ثم الصلوة علي مرتبة الحمد محمد (ص) الذي تعين فيه لكونه في المقام المحمود الذي منه ظهرت الامور واليه تعود وعلي اله وصحبه الذين سارعوا الي الحوض المودود تحت الظل الممدود علي نجب الهمم مزينين زينة الجود والكرم مثل الوفود.

اعلم ان المراد الاهي من ترتيب المراتب الوجود بالافاضة من حضرة الجمع والجود الي الصورة البشرية والهيئة الانسانية ما هو للانبساط بالامور الكونية والاحوال الحسية علي مقتضي الحظوظ النفسية واستعمال هذه الصورة الانسانية والنسخة الالهية في حصول الاعراض النفسانية والصفات السفلية الطبيعية. بل الفتح الخزائن الغيبية في الحضرات الاسمائية بالمفاتيح الاول الاصلية والتجليات العلية الذاتية وظهور الجمع في صورة الفرق وحصول كمال الجلاء والاستجلاء في عالم التفصيل والفتق. وذلك لا يحصل الا في الصورة الانسانية التي هي اخر مراتب الوجود واكملها بالجمع بين الصورة الالهية الاسمائية في حضرة الالوهية وبين الصورة الخلقية الجامعة لمظاهر حقائق الممكنات في التبعة الامكانية. لانه تحت عكس الصفات الكونية والمظاهر الخلقية جامع الخواص الصورة الالهية والصورة الكونية قابل بتلك الجمعية للتحقق بالمظهرية الكلية. فافاض الجواد جداول الكرم والجود وسواقي الفيض من حضرة الجمع والوجود.

فرتب المراتب من الغيب المطلق والعماء المغلق الي مرتبة الانسان في اسفل عالم الامكان وهي اخر المراتب واكملها واجمعها لتظهر مظاهر حقائق الممكنات في عالم الحس والوجود وحضرة الظهور والشهود وتتجلي الاسماء الالهية في المظاهر الخلقية من حضرة العماء والاحدية الذاتية. فيحصل كمال الجلاء والاستجلاء للجمع الاهي في حضرة الالوهية في المظهرية الكلية والصورة المحمدية. فلما نزل الامر الرباني والسر الرحماني بخواص الاسماء الالهية في حضرة الوجوب واحكام المراتب الوجودية والاوصاف الخلقية التي يقتضيها عالم التكوين محل الكروب الي الصورة البشرية والهيئة الجسمانية الانسانية التي (٦٢/ب)هي اسفل دائرة الوجود واوسع الاجسام لما في عالم

الامكان وحضرة الوجوب والشهود حصل له الاستعداد للامر المقصود بحصولـه في الجسـم البشـري العنصري العهودي. ولكن الصفات الخلقية والاخلاق الطبيعية السـفلية الـتي اخذهـا في الـنزول عـن المراتب منعته عن المظهرية الكلية وحجبته عن التحقق بالمسامية للصورة الالهية. فامر بالتكليف بازالة ما فيه من الامور المانعة والاحكام الحاجبة.

فلما شرع في الصعود الي المراتب التي نزل منها ترك عند كل واحدة منها الصفة الـتي اخذهـا عنها في النزول. فلما ازال عنه جميع الاحكام الامكانية وصفاتها ومسك عنـده زبـد تلـك الاحكـام وخلاصتها فعرج علي سلم العناية ودرج الهداية الي نهاية الدائرة وهي بلوغه حضـرة الواحديـة الـتي هي مبدأ الدائرة ونهايتها ومنها تصدر الامور واليها ترجع غايتها تلقته الانفاس الرحمانية والتجليـات الشهودية الاحسانية فتزيل عنه البقية من الامور الامكانية والاحوال الحسية الفرقانيـة سـوي الامـور اللازمة للمظهرية الكلية.

فلما فنيت صفاته في صفات الحق وفنيت ذاته في تجليات ذاته وانوار سبحاته تجلـي لـه الحـق بالصورة الجمعية الاسمائية والتجليات المختصة بالاسماء الذاتية. فظهر بالاسماء الالهية واحكامها وبطن بالعبودية الكاملة عند حضرة الربوبية ومقتضياتها فحصل حينئذ المراد الالهي بالنسبة الي كمال ذلـك العبد الذي كان مظهرا لذلك الامر الرباني النازل من العماء الرحماني بجمعه بين الصورة الالهية الـتي تجلت له وظهرت فيه عند وصوله الي حضرة الواحدية وبين الصـورة الكونيـة الـتي احتمعـت فيـه في النزول الي الصورة الانسانية وبالنسبة الي انتفاح الصورة الالهية والصورة الجمعية الذاتية فيه. وكونـه عبدا محضا في مظهريتها وبالنسبة الي تجلـي الصـورة الالهيـة الاسمائيـة فيـه وحصـول كمـال الجـلاء والاستجلاء به. فاذا نظرت الي جسمانيته تجد فيه جميع الموجودات العلوية والمخلوقات السـفلية مـن العقل الاول والعرش الي مقفر الارض واذا نظـرت الي روحانيتـه وباطنـه تشـاهد فيـه جميـع الاسمـاء الالهية والحضرات الغيبية الي طول العالم والعرض تحكم عليه بانسانيته حقيقة.

فاذا انزله الحق مرة اخري من هذه الحضرة العليا بالخلافة الي الارض نـزل سيدا للعـالم عبـدا لله. اذ ليس فوق العبودة للعبد الا الاستهلاك والعدمية ولا عدمية في الوجود.

فانظر يا مسكين مثلي هل حصل بك المراد الالهي منك وهل حصل با لله مرادك علي حسـب الارادة الالهية من مظهرك. ثـم اعلـم ان النفـس الرحمـاني الممتـد مـن بـاطن التعين الاول حاويـا في الطرف العالي التجلي الالهي الوجودي المتعين في المظاهر. وفي الطرف السـافل امكانيـة المظـاهر الـتي

فيها تتعين ذلك التجلي لما بلغ في النزول رتبة الامكان ظهرت فيه صورة عمائين عماء الرب وعماء المربوب. و لم ينفك عماء الرب عن الظهور والنزول بتجليات ارباب الاسماء التي يحويها بالمظاهر التي حويها عماء (٧٢/أ)المربوب الي ان عبر المراتب الوجودية كلها. وبلغ النصف من الدائرة الوجود وهو الصورة الانسانية التي تجمع بين صورة جمعية المظاهر الخلقية التي يقتضيها الاسماء الالهية وبين صورة الجمعية الاسمائية. فلما محي الانسان اثار البشرية وسحق صفات الخلقية. وبلغ في السحق رتبة لا تقبل الانقسام في الاسفل ولا التجزي. وهي الجزء الذي لا يتجزي. وهي النقطة التي تجمع بين خواص الاسماء الالهية وبين خواص جميع المظاهر الخلقية. فاذا انتهي النفس الرحماني الي اسفل تلك النقطة وظهر علي الصورة التي امتد بها من باطن التعين الاول حاويا للتجلي الوجودي وامكانية المظاهر مع خواص الاسماء الالهية واثارها واحكامها وخواص المظاهر الخلقية وخلاصتها ولوازمها تجلي له الحق تعالي بالصورة الالهية المختصة بحضرة الوجوب. وحصل به كمال الجلاء والاستجلاء فيبقي في مظهرية تلك الصورة الالهية حكما كما ظهر في امتداد النفس الرحماني جامعا بين التجلي الالهي وامكانية المظاهر. وليس فوق هذا المظهر الانساني مرئ ومن هنا يظهر سر قوله تعالي"لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين". وا لله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

قد وقع الفراغ من تحرير شرح المراتب في غرة شهر رجب سنة ست وثلاثين والف. ثم نقل مرة اخري يوم السابع والعشرين من شهر ربيع الاول سنة اربع واربعون والف.

تمت

٥

الفهارس